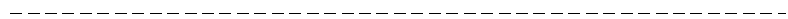
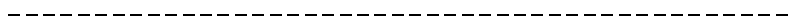


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مجموعه مقالاتی پیرامون

اسلام، جهانی شدن و پست مدرنیته

به قلم:

گروهی از نویسندگان

ویراستاران: اکبر احمد و هاستینگز دونان

مترجم: مرتضی بحرانی

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

تهران - ۱۳۸۴



کتابخانه، موزه و مرکز اسناد

مجلس شورای اسلامی

مجموعه مقالاتی پیرامون

اسلام، جهانی شدن و پست مدرنیته

مترجم: مرتضی بحرانی

حروفچینی و صفحه‌آرایی: مرکز پژوهش

قلم‌های استفاده شده: لوتوس زر یا قوت Times

کاغذ مورد استفاده: ۷۰ گرمی تحریر خارجی

چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

بها: ۴۵۰۰۰ ریال

تمامی حقوق چاپ و نشر این اثر در انحصار کتابخانه،
موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی است.

انتشارات و توزیع:

خیابان انقلاب، بین خیابان دانشگاه و ابوریحان، ساختمان فروردین،
شماره ۱۳۰۴، طبقه هفتم، مرکز پژوهش کتابخانه مجلس شورای اسلامی
تلفن: ۶۴۰۸۵۷۶ - ۶۴۰۸۷۶۸ دوزنگار: ۶۴۶۲۹۵۹

نشانی سایت اینترنتی: WWW.Majlislib.com (org)

نشانی پست الکترونیکی: Pajooohesh@Majlislib.com

به نام خداوند مهرگستر مهربان

از دیرباز، کتابخانه‌ها به عنوان پایگاه اطلاعاتی، علمی و فرهنگی، از مهمترین عوامل ترقی مادی و معنوی جوامع و شاخصه توسعه‌یافتگی به شمار می‌آمدند. کتابخانه مجلس شورای اسلامی با داشتن بیش از ۲۲۰۰۰ جلد نسخه خطی و ۲۰۰۰۰۰ کتاب چاپی مجهز به سیستمهای اطلاع‌رسانی رایانه‌ای یکی از ارزشمندترین کتابخانه‌های دنیا است.

این کتابخانه در طول حیات خویش در کنار تهیه و فراهم‌آوری منابع مهم و کتابهای تازه منتشره، فعالیتهایی نیز در زمینه تألیف و ترجمه آثار ارزشمند داشته است. اما این بار مفتخریم که به اطلاع دانشمندان و پژوهندگان برسانیم که با توسعه مرکز پژوهش و آموزش کتابخانه مجلس شورای اسلامی سعی بر آن داریم تا با ترجمه و تألیف آثار گرانسنگ در تمامی حوزه‌های علوم و معارف انسانی، اعم از علوم سیاسی، حقوق، ادبیات، فلسفه، تاریخ،... کتابداری و اطلاع‌رسانی، بنیادهای رشد و تعالی فرهنگی جامعه خویش را مستحکم ساخته و نسل جوان را با فرهنگ و تمدن والای ایران اسلامی و اندیشه‌ها و نظریات اندیشمندان دیگر فرهنگها بیش از پیش آشنا سازیم.

اثر حاضر مجموعه مقالاتی پیرامون اسلام، جهانی شدن و پست‌مدرنیته نگاشته گروهی از نویسندگان یکی از آثار مهم در زمینه مطالعات فرهنگی است که به کوشش اندیشورگرامی جناب آقای مرتضی بحرانی ترجمه شده و اینک به پیشگاه شما خواننده اندیشمند عرضه می‌شود.

سید محمدعلی احمدی ابهری

رئیس کتابخانه، موزه و مرکز اسناد

مجلس شورای اسلامی

فهرست مطالب

سخن مترجم.....	۱۳ - ۱۴
پیشگفتار.....	۱۵ - ۲۲
فصل اول: اسلام در عصر پست مدرنیته.....	۲۳ - ۶۱
درآمد.....	۲۳
جهانی شدن.....	۲۴
پراکندگی.....	۳۰
سیاست جهانی.....	۳۸
رسانه های خبری.....	۴۱
پست مدرنیته.....	۴۶
اسلام، جهانی شدن و پست مدرنیته.....	۵۰
فصل دوم: آرابسک ترکی و شهر، فرهنگ عامیانه شهری به عنوان تمرین فضایی.....	۶۳ - ۹۶
درآمد.....	۶۳
آرابسک و شهر اسلامی شده.....	۶۷
هیجان، جنسیت و فضای شهری.....	۷۵

قدرت، دیداری و شنیداری	۸۷
رقص دسته جمعی	۹۱
نتیجه	۹۶
فصل سوم: مفاهیم مورد اختلاف و نظریه‌های اصالت؛ مراسم حُسی در	
ترینیداد	۹۷ - ۱۴۵
درآمد	۹۷
حادثه عاشورا	۱۰۲
اسلام در شبه جزیره کارائیب	۱۰۶
مراسم حُسی در ترینیداد امروزی	۱۱۲
میراث فرهنگی و مفاهیم مورد اختلاف	۱۲۷
فصل چهارم: اسلامی بودن، بدون حضور یک دولت اسلامی الگوهای مختلف	
توسعه در مالزی	۱۴۷ - ۲۰۱
درآمد	۱۴۷
وضعیت حقوقی	۱۵۳
صحنه سیاسی	۱۶۲
سیاست اقتصادی	۱۷۳
حدود شریعت و مرزهای امت	۱۷۸
وضعیت زنان	۱۸۴
مقام سلطنت	۱۸۸
سیاست خارجی	۱۹۲
نتیجه	۱۹۶
فصل پنجم: اصول بنیادگرایی اسلامی: ایران و تونس	
	۲۰۳ - ۲۴۴

درآمد.....	۲۰۳
ابعاد اسلام: چهار رهنمود.....	۲۰۹
۱. اسلام‌گرایی در مقام سیاست.....	۲۱۰
۲. تنوع در اسلام‌گرایی.....	۲۱۱
۳. برداشت‌های احتمالی.....	۲۱۴
۴. معیار موفقیت.....	۲۱۵
اسلام در اوج قدرت.....	۲۱۹
اسلام‌گرایی در مرکز حوزه مدیترانه: کشور تونس.....	۲۲۷
شورش علیه حکومتی نوگرا.....	۲۳۶
نتیجه: آینده اسلام‌گرایی.....	۲۴۲
فصل ششم: جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب.....	۲۴۵ - ۲۶۵
درآمد.....	۲۴۵
آرمان اسلامی.....	۲۴۵
آرمان اسلامی در گذر تاریخ.....	۲۴۷
جنبش‌های اسلامی جدید.....	۲۵۳
۱. گروه‌های معنویت‌گرا.....	۲۵۶
۲. گروه‌های ظاهرگرا.....	۲۵۶
۳. گروه‌های انقلابی یا رادیکال.....	۲۵۷
۴. گروه‌های اخوان المسلمین.....	۲۵۷
۵. گروه‌های روشنفکر.....	۲۵۸
۶. گروه‌های رهبری سنتی.....	۲۵۸
مفاهیم مورد اختلاف.....	۲۶۰
نتیجه.....	۲۶۴

فصل هفتم: چالش‌های فراروی زن مسلمان در جهان پست مدرن ۲۶۷ - ۲۹۳	
درآمد ۲۶۷	
جامعه مسلمانان و یکپارچگی جهانی ۲۶۹	
جنسیت ۲۷۱	
وضعیت زنان در شهر محصور لاهور ۲۷۵	
پشت دیوارها ۲۸۲	
ورای دیوارها ۲۸۵	
نتیجه ۲۹۱	
فصل هشتم: زنان و حجاب: پاسخ‌های فردی به فرآیند جهانی ۲۹۵ - ۳۳۰	
درآمد ۲۹۵	
اصول کلی حاکم بر حجاب ۳۰۰	
برداشته‌های مختلف ۳۰۸	
پاسخ‌های فردی ۳۱۰	
تصاویر متناقض و دیدگاه‌های متعارض ۳۱۷	
نتیجه ۳۲۸	
فصل نهم: اقامت موقت در خارج: مهاجرت برای تحصیلات عالی . . ۳۳۱ - ۳۸۶	
درآمد ۳۳۱	
مهاجرت از روستای کفرالماء ۳۳۳	
سه گونه همسازسازی ۳۳۹	
۱. همسان‌سازی فرهنگی و حفظ هویت مذهبی ۳۴۰	
۲. حفظ ویژگی‌های قدیم هویتی و فرهنگ‌پذیری مهارشده ۳۵۱	
۳. زندگی لب مرز یا حد وسط ۳۶۷	
نتیجه: تحوّل در مفاهیم ۳۸۴	

فصل دهم: دو اندیشمند مسلمان در غرب پست مدرن، اکبر احمد و ضیاءالدین سردار.....	۳۸۷ - ۴۲۹
درآمد.....	۳۸۷
آرمان‌های اسلامی و وضعیت موجود مسلمانان.....	۳۹۳
آرمان اسلامی در نظر اکبر احمد.....	۳۹۷
آرمان اسلامی نزد ضیاءالدین سردار.....	۴۰۰
انتقاد اکبر احمد از غرب.....	۴۰۵
انتقاد ضیاءالدین سردار از غرب.....	۴۱۲
اسلام از دیدگاه اندیشمندان مسلمان در غرب.....	۴۱۹
اندیشمندان مسلمان در نقش اندیشمندان غربی.....	۴۲۲
دو دیدگاه در مورد پست‌مدرنیته.....	۴۲۶
فصل یازدهم: پراکندگی و دوره هزاره روایت مسلمانان پاکستانی مقیم انگلیس از جنگ خلیج فارس.....	۴۳۱ - ۴۷۶
درآمد.....	۴۳۱
محاورات.....	۴۳۹
جشن میلاد پیامبر (ص).....	۴۴۳
اسلام، تجدد و مبارزه برای آزادی.....	۴۶۰
مسجد، اجتماعات و وعظ غیر روحانی.....	۴۶۵
نتیجه: روایت‌های جهانی رقیب، تمثیل‌های محلی پُرتنش.....	۴۷۰
آشنایی با مؤلفان.....	۴۷۷ - ۴۸۴
فهرست نام‌ها.....	۴۸۵ - ۴۹۲
فهرست جای‌ها.....	۴۹۳ - ۴۹۹

سخن مترجم

وقایع واپسین دهه‌های قرن بیستم، جهان اسلام را به گونه‌ای شگرف متحول کرد. امروزه جهان بیرون، از طریق شبکه‌های متعدد وسایل ارتباطی به درون - حتی بسته‌ترین - خانه‌های مسلمانان راه پیدا کرده است. جریان جهانی شدن، فرهنگ‌های سنتی را سخت درهم کوبیده و مسائلی را برای مسلمانان پیش آورده است که دیگر نمی‌توان آنها را نادیده گرفت، بنابراین مسلمانان مجبورند با این مسائل درآویزند و برای آنها پاسخ‌هایی بیابند.

تلاش مؤلفان این کتاب این است که ضمن تبیین این مناقشات و منازعات، نشان دهند چگونه مسلمانان همگام با سایر مردم دنیا به این تحولات و تناقضات پاسخ داده‌اند. مطالعات موردی این کتاب (بررسی برخی ویژگی‌های جوامع اسلامی در ترکیه، ایران، تونس، ترینیداد، مالزی، پاکستان، مصر، خاورمیانه، و مسلمانان مقیم آمریکای شمالی و بریتانیا) هم فرآیندهای عام جهانی و اثرگذار بر مسلمانان را بررسی می‌کند و هم روشی که این فرآیندها با صورت‌بندی‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و محلی معین شکل گرفته‌اند به کاوش می‌گیرد؛ گرچه انتقاداتی نیز بر مطالب کتاب وارد است، با این حال مطالعه آن برای کسانی که خواهان شناسایی مسیر آینده جهان اسلام و مطالعه فعل و انفعالات جامعه معاصر مسلمانان با جهان خارج هستند، توصیه می‌شود.

کتاب همان‌گونه که از عنوانش پیداست، دارای سبک و ادبیاتی پست‌مدرن است؛ مجموعه‌ای از مقالات با مؤلفانی که هر کدام ملّیتی متفاوت دارند و زبان انگلیسی، زبان مادری آنها نیست. تلاش و تعمد مؤلفان در استفاده از عبارات چندپهلوی، جملات مغلق، ترکیبات وصفی و اضافی بسیار پیچیده، جملات معترضه فراوان و کوشش آنها در مفهوم‌سازی‌های جدید و نیز تداخل موضوعات و کاربرد اصطلاحات و واژگان محلی از زبان‌های متعدد (بنا به اقتضای مطالعات موردی)، متن و درک مطالب آن را بسیار ثقیل کرده بود. از همین رو لازم بود پیش از شروع ترجمه، شناختی هرچند اجمالی، نسبت به کشورها و مسائل مورد مطالعه صورت گیرد. با این حال مترجم کوشیده است تا منظور نویسندگان به بهترین وجه به خواننده انتقال یابد و فهم مطالب و اصطلاحات، مبهم و صعب ننماید.

نکته دیگر اینکه ترجمه کتاب در سال ۱۳۷۹ صورت گرفت، ولی متأسفانه به خاطر برخی مشکلات، انتشار آن تاکنون به درازا کشید.

با تشکر از همه کسانی که در ترجمه این اثر به اینجانب یاری رساندند - به ویژه جناب آقای علی گل‌محمدی، حسن راوند و سید محمدکمال سروریان - و همه کسانی که در مراحل اجرایی و چاپ و نشر آن زحمت کشیدند، ترجمه کتاب را به جامعه علمی کشور تقدیم می‌کنم؛ امید می‌رود ناقدانِ مشفق، لغزش‌ها را به دیده اغماض نگریسته و با تذکر نقص‌ها و نقیصه‌ها، اینجانب را رهین منت خود قرار دهند.

مرتضی بحرانی

پیشگفتار

● ارنست گلنر

یکی از معروف‌ترین و متداول‌ترین نظریات در علوم اجتماعی مسئله سکولارشدن است؛ به این معنی که در جوامع صنعتی و جوامع در حال صنعتی شدن، نفوذ مذهب، رو به کاهش است. این نظریه قرائت‌های زیادی دارد. [از جمله:] بنیاد علمی فناوری جدید، ایمان را زدوده است و یا به عبارت دیگر همزمان با تضعیف واحدهای اجتماعی، مذهب از جایگاه سازمانی خود محروم شده است؛ به تعبیر دیگر مذهب که از لحاظ نظری پدیده‌ای متمرکز، وحدت‌گرا و عقلایی شده است، عاقبت گلوی خود را می‌برد. بدون شک تعبیر دیگری نیز برای سکولاریزم وجود دارد.

به هر حال یک چیز واضح است و آن اینکه جریان سکولار شدن، اسلام را در بر نمی‌گیرد. طی یک قرن گذشته نفوذ و تسلط اسلام بر فکر و دل مسلمانان نه تنها کاهش نیافته، بلکه از بعضی جهات، احتمالاً افزایش هم یافته است. علاوه بر این، این سلطه و نفوذ فقط محدود به برخی از حوزه‌های زندگی اجتماعی نمی‌شود؛ به عبارت دیگر این گونه نیست که

در اسلام تنها طبقاتِ عقب مانده یا محروم از مزایای اجتماعی یا افراد روستایی یا زنان و یا کسانی که با رژیم های سنتی پیوند دارند، به طور اخص مسئول حفظ ایمان باشند؛ پایبندی به یک جهت گیری مذهبی در میان جمعیت کشورهایی که از لحاظ اجتماعی تندرو به شمار می آیند همانند کشورهای سنت گرا است. مسیحیت کمر بند انجیلی^۱ خود را دارد. اسلام هم از یک کمر بند قرآنی^۲ برخوردار است.

به نظر من این مسئله به نوعی با تقسیم بندی درون دینی و قدیمی اسلام به دو روایت «بالا» و «پایین» (عالی و دانی)^۳ و به شیوه ای که طی آن چالش بین این دو روایت قدیمی، تحت شرایط روند نوسازی رنگ باخته است، مرتبط باشد. در گذشته دو سبک از اسلام وجود داشت: یکی سبک دینی یکتا پرستی؛ پای بندی به کتاب و سنت، پاک دینی، قانون محوری، اعتدال، اخباری گری و ظاهر بینی علمای شهری و پیروان بورژوازی آنها؛ و دیگری طریقت تشریفاتی همراه با شور و وجد متمایل به وساطت و باطنی گری که هم در جمعیت روستایی و هم در طبقات پایین شهری متعهد به آیین های دینی مقدس و تبعیت از «طرق»^۴ (سازمان هایی که در ادبیات دینی تحت عنوان «سلوک» و اخوت ظهور یافته اند) قابل مشاهده بوده اند. این دو تفسیر از ایمان تنها در بعضی مواقع با هم در تضاد بودند؛ البته غالباً در هم نفوذ می کردند و یکدیگر را در حالت تنش زدایی صلح آمیزی تحمل می نمودند. به هر حال شکل «عالی» به صورت هنجاری باقی مانده و معتبر شناخته می شد؛ حتی اگر به اجرا در نمی آمد و در دوره هایی (از جان فشانی و تعصب) تلاش هایی برای

1. Bible bilt

2. Quran belt

3. High and Low

4. Turuq

تحمیل آن بر جامعه صورت می‌گرفت. با وجود این، اینها هرگز نتوانستند و نمی‌توانند به صورت دائمی و همیشگی موفق باشند. انگیزه قوی بود، اما ساختار اجتماعی ضعیف و ناتوان. جامعه برای تحمیل ایمان فردگرایانه، که بی‌نیاز از وساطت و پیش‌فرض سواد است، منابع مورد نیاز را به سهولت در تملک نداشت. بنابراین اسلام به طور دائم و یا دوره‌ای دستخوش اصلاحات بوده است.

تحت تأثیر مدرنیته صنعتی، تمامی اینها در جهت پیشرفت، تغییراتی داشته‌اند. در اغلب موارد دولت استعماری و فرااستعماری آن قدر قوی بود که می‌توانست انجمن‌های خودیار روستایی و رعیتی را که به قبایل معروف بودند، تخریب کند و در نتیجه نیاز اجتماعی به خدمات علمای دین - که تحت نام وساطت میان انسان و خدا، بین گروه‌های اجتماعی میانجیگری می‌کردند - منتفی شد، حتی در شهرها مردم به جای توجه به اشکال مقدس فرقه‌های دینی به بنیادگرایی مذهبی روی آوردند.

دلایل گوناگونی برای توجیه این مسئله وجود دارد. دسترسی به فرهنگ عالی یا سنت بزرگ^۱ که دارای وجوه متعدد برای سازگاری با نیازهای زندگی مدرن است (فردگرایی، حاکمیت اخلاق، عدم تأثیر جادو، گرایش به تطبیق متون با کتاب مقدس) مسلمانان را از یک معضل مهم رهایی بخشید؛ معضلی که ویژگی بارز وضعیت مناطق توسعه نیافته است. (انتخابی دردناک میان غربگرایی و مردم‌باوری، میان بازیافت شأن و مقام از طریق رقابت فناوری با تفوق خارجی‌ان و یا از طریق آرمانی کردن سنن بومی محلی) با فرض اینکه رژیم‌های سنتی محلی از بین رفته‌اند

1. Great Tradition

مسلمانان می‌توانند به یک سنت عالی و اصیل محلی روی آورند؛ سنتی که در مناطق دیگر با رژیم سیاسی قدیم چندان ادغام نشده بود که با شکست آن رژیم‌ها، بی‌اعتبار شود و در نتیجه یک جریان خوداصلاحی می‌توانست به اجرا درآید. این مسئله زبان ویژه‌ای را برای ناسیونالیسم واکنش‌گرای جدید فراهم کرد: واژه «ملت» که به مجموع مسلمانان یک منطقه خاص اطلاق می‌شد (جایی که سابقاً تنها اجتماعات محلی و قبایل شهری وجود داشتند، اما اثری از ملت نبود).

بنابراین، با قوت گرفتن جریان آشکار بنیادگرایی در اسلام تحولی به سوی یک فرهنگ مترقی، مدون و همگانی در جوامع سیال و بی‌نام صورت گرفت که ریشه در ناسیونالیسم اروپا داشت؛ البته ناسیونالیسم در جهان اسلام ناشناخته نیست، همان گونه که احیای مذهبی هم در اروپا ناشناخته نیست: گرچه مسایل ملی و مذهبی معاصر درهم آمیختند، اما آشکارا به نظر می‌رسد که وجهه مذهبی در اسلام غلبه دارد، در حالی که در منطقه شمال مدیترانه مسئله برعکس است.

معماً همچنان باقی است؛ چرا وضع باید این‌گونه باشد؟ چرا باید رویگردانی عمومی از یک سنت کوچک و متنوع به سنت بزرگ، بی‌نام، اشتراکی و مرموز در یک منطقه به شکل ملی‌گرایی و در منطقه دیگر به شکل بنیادگرایی ظهور کند؟ در اروپا میان پروتستان‌تیزم و ملی‌گرایی ارتباط و پیوند وجود داشته است. برناردشاو، هنگامی که باعث شد، سنت ژوان^۱ به عنوان یک پروتستان از سوی کلیسا و به عنوان یک ملی‌گرا از سوی انگلیسی‌ها در آتش افکنده شود، این مسئله را به طور مفصل

1. St. Joan

توضیح می‌دهد. او (سنت ژوان) خود حمایت از یک جنگ مذهبی علیه هاسیتس^۱ که به نظر می‌رسید او نیز هر دو عامل را به هم آمیخته بود، مدّ نظر داشت. اما در اروپا، در پایان پیروزی «فرهنگ عالی و مترقی»، غالباً پیروزی ملّی‌گراها را در پی داشت: آن فرهنگ مترقی پیوندهای خود با آموزه‌های وحیانی را قطع کرد و بدون این که نیازی به مداخله واسطه‌ای به نام دین داشته باشد، خود را تقدّس بخشید. ناسیونالیسم به نوعی نظریات دورکهایمی را که معتقد بود جامعه به واسطه دین و مذهب، خودش را مورد پرستش قرار می‌دهد، ردّ می‌کند، چرا که ناسیونالیسم به جامعه امکان می‌دهد بدون واسطه و بی‌باکانه خود را پرستش کند. در اسلام اصولاً چنین چیزی اتفاق نیفتاد. در ترکیه نوعی تلاش برای وقوع چنین امری از طریق تحمیل نوعی ناسیونالیسم غربی و سکولار صورت گرفت که نتوانسته است توده‌ها را با خود همراه کند و دائماً در زیر سایه تهدیدآمیز سرنگونی انتخاباتی به سر می‌برد. احتمالاً این تلاش به این علّت در ترکیه صورت گرفت که در آنجا، در نتیجه پیوند میان علما و نظم سیاسی قدیم، مذهب به خاطر شکست نظام قدیمی در برابر غرب بیش از هر جایی دیگر مورد شماتت قرار گرفت. این امر همچنین به خاطر وجود پدیده شگفت‌آور اخیر و موج بسیار افراطی بنیادگرایان نیز هست که علمای سنتی را به دلیل تمایل بی‌جهت به مصالحه با دولت اسلامی ضعیف و زوال‌پذیر سرزنش می‌کنند.

همچنین توان و تأثیرناپذیری اسلام در برابر سکولار شدن را در مقایسه با مارکسیسم می‌توان دریافت؛ مدّت‌ها بود که مارکسیسم رسماً به

1. Hassites

عنوان نسخه‌ای سکولار از دین مورد پذیرش واقع شده بود. با وجود این بالأخره نتوانست سلطه مستمر خود را بر قلوب معتقدینی که هویت دینی را به نحو شایسته‌ای می‌شناختند حفظ کند. از همین رو هنگامی که مارکسیسم فروپاشید چندان پشتیبان فرهیخته‌ای نداشت. البته افراد زیادی هستند که افسوس ثبات پیشین و قدرت ملی را می‌خورند و یا کسانی که به خاطر موقعیت خود در حاکمیت نظام قدیم غصه دارند و کسانی که تمایل دارند در صورت امکان این وضعیت را اعاده کنند. اما هیچ‌کس برای انجام این مهم به اسم دکترینی که مدّت‌ها با محکومیت همراه بود، اشتیاقی از خود نشان نمی‌دهد. این مسئله نیز خود یک معماست.

حدس من این است که از این جهت حق با دورکهایم است: انسان‌ها و جوامع هم به کفر و هم به دین نیاز دارند. اغلب گفته می‌شود که انسان بدون مذهب نمی‌تواند کاری از پیش ببرد، اما شاید این نیز نکته کاملاً بجایی باشد که انسان‌ها بدون کفر هم نمی‌توانند کاری انجام دهند. مارکسیسم در جهت منسوخ کردن این عقیده تلاش کرد، کشف عمیق اخلاقی مارکس این بود که این جهان‌بینی دو بُعدی صرفاً بازتابی از جامعه‌ای است که به لحاظ آسیب‌شناختی به دو شاخه منشعب شده باشد و از بین رفتن این تقسیم‌بندی در یک هستی‌شناسی وحدت‌گرا منعکس خواهد شد. بیش از این نیازی به آسمان و ریسمان به هم بافتن - در قالب عبارات مذهبی یا فلسفی - نیست. او به واسطه هگل^۱ وحدت وجود^۲ را از اسپینوزا^۳ به ارث برد. در این دیدگاه همه انسان‌ها دارای

1. Hegel

2. Pantheismo

3. Spinoza

تقدّس و احترام هستند. کار و زندگی، هر دو، مقدّس است و نیاز به تسلّی بخش دیگری نیست. اما اگر این‌گونه بود، طبع دوره‌های زوال تعصب و حمیت، زندگی روزانه امری غیرممکن می‌شد. در حال حاضر، هیچ پناهگاه و مفرّ دنیوی برای انسان وجود ندارد که بتواند به آن پناه برد و لختی در آن بیاساید.

بنابراین قدرت اسلام - که موفقیت‌های درخشانش را در مقایسه با نواقص و شکست‌های ملال‌انگیز مارکسیسم توضیح می‌دهد - تنها متکی به تعهد آشکار و خالص آن، به پیام روشن الهی نیست، که از طریق قوانینش برای زندگی اجتماعی در مسیر زندگی برای انسان‌ها، دستاویزی محکم برای انسان فراهم می‌سازد، بلکه در این حقیقتی نهفته است که گرچه شدیداً به تنظیم امور زندگی می‌پردازد اما به آن قداست نمی‌بخشد. جوامع مارکسیستی که با اتکا به مبحث رستگاری‌شناسی^۱ وعده می‌دهند که زندگی در این جهان، عالی‌ترین نوع زندگی خواهد بود، نمی‌توانند از پس واقعیت ننگین «سوسیالیسم واقعی»، برآیند؛ [دستورات] اجتماعی اسلام گرچه ممکن است سخت و دشوار باشد، اما تمایز میان دنیا و آخرت را از بین نمی‌برد و در نتیجه مقدسات را از تسویه کفریات مصون نگه می‌دارد.

به نظر من اینها موضوعاتی هستند که در مطالعه اسلام باید به آنها توجه داشت. موضوعات عمومی پرسش‌هایی می‌آفرینند که خود آن موضوعات از پاسخگویی به این پرسش‌ها عاجزند. این مهم تنها از طریق تحقیق و تحلیل - همانند بررسی‌های صورت گرفته در این کتاب - حاصل

1. Soteriology

می‌آید. این بررسی‌ها از دامنه و وسعت قابل توجهی برخوردارند و بی‌شک سهم زیادی در مهم‌ترین جنبه زندگی اجتماعی ما دارند. امیدواریم این اثر، مقدمه‌ای برای پژوهش‌های تطبیقی آینده باشد.



اسلام در عصر پست مدرنیته

● اکبر احمد و هاستینگز دونان

درآمد

مطالعات اسلامی - با مطالعه گروه‌های اسلامی و مذهب آنها - در دهه‌های گذشته تحول چشمگیری یافته است. تا این اواخر مطالعات اسلامی عمدتاً کانون خارجی گروه نسبتاً کوچکی از دانشگاهیانی بود که بیشتر برای استفاده علمی خودشان، در مورد اسلام کتاب می‌نوشتند. بسیاری از این روشنفکران ریشه در غرب داشتند و فقط عده اندکی از آنها مسلمان بودند. صدای خود مسلمانان به ندرت بیرون از جهان اسلام به گوش می‌رسید، اما امروزه این امر تغییر کرده است؛ این تغییر تا حدودی ناشی از عکس‌العمل مسلمانان به عوض شدن شیوه زندگی عادی‌شان و تا حدودی نیز به دلیل واکنش آنها در قبال تغییر و تحولات عمده‌ای است که به طور عام در تمام جهان در حال وقوع است. عوامل زیادی می‌تواند این فرآیند را توضیح دهد و این کتاب فراهم شده تا هم تأثیر این تحولات

بر مسلمانان و هم واکنش‌های آنها به این تغییرات را تبیین کند.

جهانی شدن

ما ابتدا پدیده‌ای را که از آن به «جهانی شدن» تعبیر می‌شود، بررسی می‌کنیم. از آنجایی که معمولاً وقتی مردم از جهانی شدن صحبت می‌کنند، همگی یک چیز را مدّ نظر ندارند. برخی راجع به تئوری جهانی شدن و برخی راجع به یک فرآیند جهانی صحبت می‌کنند که تعریف دقیق و صریحی از آن نمی‌شود. بهتر است در ابتدا به طور کامل مشخص شود که ما در کتاب حاضر اصطلاح جهانی شدن را چگونه به کار می‌بریم. اصولاً منظور ما از جهانی شدن پیشرفت‌های سریعی است که در فناوری ارتباطات، حمل و نقل و اطلاعات روی داده است و دسترسی به دورترین نقاط جهان را آسان کرده است. (گیدنز، ۱۹۹۰ م، ص ۶۴) برای مثال اگر امروز پیشرفتی در نیویورک حاصل شود همان پیشرفت می‌تواند در آن واحد از این سر جهان تا قاهره یا کراچی انتشار یابد. یک مثال خوب برای فرآیند جهانی شدن، جدال و ستیزی است که در پی ماجرای سلمان رشدی در اواخر دهه ۱۹۸۰ م در انگلستان، با انتشار کتاب آیات شیطانی شروع شد. تنها در عرض چند ساعت به دنبال گسترش ابعاد این حادثه در انگلستان، در بردفورد^۱ و لندن، واکنش‌هایی در اسلام آباد و بمبئی بروز کرد. حتی عده زیادی در مخالفت با این کتاب جان خود را از دست دادند. اظهارات رسمی دولت، تبلیغات رسانه‌ای، سرمقاله نشریات، محافل شبانه و مخالفت‌های ابراز شده، همگی انعکاسی از بحث‌های داغ در این

1. Bradford

زمینه بود. پیش از این در تاریخ، چنین پیشرفت‌هایی به این طریق و با چنین سرعتی انجام نگرفته بود.

یکی از پیامدهای فرآیند جهانی شدن، ضرورت توجه به مطالعات اسلامی است؛ البته نه به عنوان یک تمرین و عمل سری و حاشیه‌ای، بلکه به عنوان امری عمومی که به جامعه بشری مربوط می‌شود. بنابراین ما مجبوریم تا در نقاط مختلف جهان به مسلمانان توجه داشته باشیم؛ باز هم نه به عنوان کاری که مربوط به محققین و متخصصین می‌شود، بلکه همچون یک واقعیت فراگیر و عام، که در مجموع، به غیر مسلمانان نیز مربوط است؛ واقعیتی که به ما اجازه نمی‌دهد تا ماهیت جهانی جامعه مسلمانان را فراموش کنیم. جامعه‌ای که جمعیت آن چیزی بیش از یک میلیارد نفر انسان است که تقریباً در پنجاه کشور جهان زندگی می‌کنند. از این تعداد به طور مشخص بین ده تا پانزده میلیون نفر، در اروپا زندگی می‌کنند. مسائل مربوط به مهاجرت از پیامدهای این واقعیت است. اینجاست که مسلمانان به عنوان مهاجر با مشکلات عمده‌ای، از جمله نژادپرستی، مواجه می‌شوند.

نظر به تحولات حاصل در جهان اسلام و جهان پیرامون آن، عباراتی چون «فتوا»، «جهاد» و «آیت‌الله» امروزه در غرب شایع شده است. نشریات، این اصطلاحات را عمومی و متداول ساخته و وارد زبان انگلیسی کرده‌اند. این نیز یکی از پیامدها، یا سوءاستفاده‌های رسانه‌های غربی از این کلمات و پذیرش و تطبیق آنها با کاربرد علمی‌شان است. این امر همچنین بازتاب تعامل و تبادل افکار و آرا بین اسلام و غرب است. مثال دیگری از این نوع اقتباس‌ها در زبان انگلیسی، واژه «مغول» است که معرف امپراتوری بزرگ مغول می‌باشد، و هم اکنون بر هر شخص

قدرتمندی اطلاق می‌شود، به ویژه در مورد افراد سرمایه‌دار و بازرگانان بزرگ به کار می‌رود. مثال دیگر واژه «حرم» است که در زبان عربی مُعرّف جایگاه خاصّ زنان است، جایگاهی که تنها مردانِ خویشاوند و نزدیک (محارم) حقّ ورود به آن را دارند. اما در زبان انگلیسی اغلب بیانگر بهره‌برداری از زنان شهوتران و هرزه است. بنابراین واضح است که اقتباس این نوع کلمات مدّت‌هاست که معمول شده است. در حقیقت ممکن است گفته شود فرآیند جهانی شدن، تاریخی طولانی دارد، اگر چه خود اصطلاح جهانی شدن، به تازگی رایج شده است.

مسلمانان و غرب همانند بسیاری دیگر از اقوام جهان، از طریق تجارت بین‌المللی و تبادل اقتصادی (یا استثمار) با هم ارتباط برقرار کرده و از طریق فرآیند نظام جهانی اقتصاد، با یکدیگر پیوند داشته‌اند. بدین ترتیب یکی از مصادیق ابتدایی جهانی شدنِ اواخر قرن بیستم را می‌توان در تشریک مساعی نمایندگان قدرت‌های استعماری و نخبگان بومی که آنها را یاری می‌کردند، مشاهده کرد. در حقیقت عده‌ای این دوره استعماری از تاریخ بشریت را یکی از مراحل - و نه ضرورتاً اولین مرحله - پیشرفتی می‌دانند که ما اکنون آن را جهانی شدن می‌نامیم. برای مثال برخی گفته‌اند که تاریخ بشر از آغاز تا وضعیت پیچیده جهان امروز، پنج مرحله را پشت سر گذاشته است که از اوایل قرن پانزدهم آغاز می‌شود. (رابرتسون، ۱۹۹۰م، صص ۲۶-۲۷).

بر این اساس جهانی شدن، چنانچه برخی محققین اشاره کرده‌اند، ضرورتاً یک پدیده تماماً نوظهور و جدید که منحصر به نیمه دوم قرن بیستم باشد، نیست. جهانی شدن به عنوان یک فرآیند، دارای پیشینه و عمق تاریخی قابل توجه است و به عنوان یک تئوری، معرّف تمام مفاهیم

«سیستم» و مراحل رشد است که آن را از سلف خود، تئوری سیستم‌های جهانی، متمایز جلوه می‌دهد. با وجود این - همان‌طور که بیشتر محققین نیز بر این عقیده‌اند - جهانی‌شدنِ اواخر قرن بیستم، از جنبه‌های مهم و معین، [اما] متفاوت از اشکال اخیر آن است. (آپادورای، ۱۹۹۰ م، صص ۱-۵).

از یک جهت، ارتباط تاریخی میان ملت‌ها سابقاً به طور عام در قالب یک نظام جهانی «اقتصادی»^۱ شناخته شده بود. بنابراین محتوای اقتصادی ارتباط بین‌الملل بر هزینه آن دسته از جریان‌های فرهنگی تأکید دارد که هم‌ردیف جریان تبادل کالا در حال وقوع بودند. در حقیقت بر سر جایگاه «فرهنگ» در تحلیل تعاملات و پیوندهای جهانی، همانند تئوری نظام‌های جهانی، اختلاف نظر وجود دارد؛ تا حدی به این دلیل که فرهنگ اساساً مورد اهمال واقع شده است. (هانرز، ۱۹۸۹ م الف، صص ۲۰۴؛ والرشتاین، ۱۹۹۰ م؛ بوین، ۱۹۹۰ م؛ ورسلی، ۱۹۹۰ م) اما به وضوح می‌توان شواهدی از تشریک مساعی میان استعمارگران و نیروهای محلی یافت که مبین این حقیقت است که این همکاری‌ها تنها در زمینه‌های سیاسی و اقتصادی نبوده است. بنابراین وقتی ارزش‌هایی چون، رفتار نجیبانه و معامله منصفانه به عنوان یک محصول فرهنگی از سرزمین انگلستان به هند می‌رسید، این ارزش‌ها به سرعت توسط کسانی مانند پارسیسها^۲ که آرزوی خشنود کردن اربابان استعماری خود را داشتند، پذیرفته می‌شد. (لوهرمن ۱۹۹۴ م) این جریان‌های فرهنگی همچنان که در گذشته وجود داشتند، هم‌اکنون نیز وجود دارند، با این وجود محققان

1. Economic World - System

۲. فرقه‌ای از زرتشتیان هندی (Parsis) (م.).

بیش از آنکه به این جریان‌ها توجه داشته باشند، به امور واقعی ملموسی علاقه داشته‌اند که پایه و اساس آنها محسوب می‌شده‌اند.

امروزه وضع تغییر کرده است؛ این جریان‌های فرهنگی بین ملت‌ها هستند، که به نظر می‌رسد قبل از هر چیز تعیین‌کننده فرآیند کنونی جهانی شدن باشند. (رابرتسون، ۱۹۸۷ م، ص ۲۴) البته این جریان‌های فرهنگی جدا از واقعیت‌های سیاسی و اقتصادی نیستند، برخی از این جریان‌ها، به خصوص در غرب، بنا به اصل و مبدأشان، نسبت به سایر جریان‌ها نفوذ و اعتبار بیشتری دارند و بنابراین مخاطبان بیشتری پیدا کرده‌اند. بر همین اساس نیز بحث‌های زیادی درباره همسان‌سازی فرهنگی درگرفته است. (همسان‌سازی فرهنگی به معنی حرکت به سوی یک «فرهنگ جهانی» که بر اساس آن، همه یک نوشیدنی ملایم و مشابه بنوشند و همه سیگار مارلبورو دود کنند.

تردیدهای جدی نسبت به این‌گونه همسان‌سازی فرهنگی بروز کرده است. وضعیت بسیار پیچیده‌تر از آن چیزی است که فرض می‌شود. چرا که، اولاً مفهوم یک مرکز فرهنگی جهانی یکسان، که فرآورده‌های خود را در سراسر جهان توزیع کند، بیش از آنکه امکان عملی داشته باشد، یک مفروض است و حتی اگر هم یک چنین چیزی محقق شود مشخص نیست که محصولات فرهنگی آن برای کسانی که این محصولات به آنها می‌رسد، بیشتر از یکی دو نسل گذشته، اهمیت و مفهوم داشته باشد. (پارکین، ۱۹۹۳ م، صص ۶-۸۵) ثانیاً اگر هم یک پیام فرهنگی یکسان به نقاط مختلف جهان برسد، تنها با تفسیر و تطبیق آن، بر اساس ارزش‌های محلی است که آن پیام، در آن منطقه به کار گرفته می‌شود. (فیدرستون، ۱۹۹۰ م، ص ۱۰) و دلیل آخر اینکه ضرورتاً جریان‌های فرهنگی به طور

مستقیم بر اساس روابط سیاسی و اقتصادی شکل نگرفته‌اند تا به این معنی باشد که جریان انبوه فرهنگی نیز می‌تواند اغلب به طور همزمان در جهات مختلف صورت گیرد. این مسئله بعداً بررسی خواهد شد.^۱

امروزه همچنین سرعتِ زیادِ تبدلات فرهنگی و اطلاعاتی و گستردگی و پیچیدگی آنها، مُعرّف فرآیند جهانی شدن است. (راجع به پیچیدگی این تبدلات بنگرید به: آپادورای ۱۹۹۰م، ص ۶) آنچه تعجب همگان را برانگیخته سرعت زیاد، وسعت و حجم این تبدلات است که با فناوری‌های جدید تسهیل شده و به نظر می‌رسد همین امر فرآیند جهانی شدن را با ویدئو، که احتمالاً دسترسی به آن اندکی آسان‌تر است در همه جا شایع کرده است. چیترا^۲ (۱۹۹۰م، ص ۴-۳) فهرست کاملی از چنین فناوری‌هایی را، از پست الکترونیک گرفته تا آنتن‌های ماهواره، تهیه کرده است. اگر چه این امکانات در دسترس همگان نیست، اما بدیهی است که مستقیم یا غیرمستقیم، گروه‌های مختلفی از مردم را در معرض تأثیرات جدید قرار می‌دهد. چنین فناوری‌هایی قادر هستند تا فرهنگ را از مبنای سرزمینی خود جدا کرده و آن را از طریق امواج هوایی به همه کسانی که دارای گیرنده هستند، ارسال کنند.

نتیجه نهایی این تحولات - همگونی بیشتر یا ناهمگونی فرهنگ‌ها - در جای خود کاملاً قابل مناقشه است. باید گفت مرحله کنونی جهانی شدن نسبت به گذشته بر انسان‌های بیشتری تأثیر گذاشته است، چرا که امروز

۱. این به معنی انکار یک فرهنگ جهانی نیست، اما این «فرهنگ جهانی» به جای اینکه انعکاسی از وحدت و یگانگی باشد، دارای ویژگی تنوع و گسستگی است، همچنان که هانرز نیز بیان کرده است. (۱۹۹۰م، ص ۲۳۷؛ نیز بنگرید به: هانرز ۱۹۸۹م، ص ۲۰۸).

مردم با بیش از یک فرهنگ سروکار دارند (بنگرید به: فیدرستون، ۱۹۹۰م، ص ۸). احتمالاً همین امر است که در رأس همه عوامل در کاربرد اصطلاح جهانی شدن مد نظر است.

پراکندگی^۱

البته فقط فناوری نیست که یک فرهنگ را به ورای مرزهای ملی یک کشور می برد، انسان ها نیز همین کار را به خوبی انجام می دهند، قرن بیستم شاهد پیشرفت های زیادی بوده است که باعث شده است مردم به آسانی از یک کشور به کشور دیگر بروند. علاوه بر این برخلاف نقل و انتقالات جمعیتی در گذشته، امروزه این پراکندگی های فراستنی در جهانی اتفاق می افتد که حتی مرزهای جغرافیایی و سرزمینی گذشته، بسیار شکننده به نظر می رسد. بنابراین کمتر به نظر می رسد که در دنیای امروز پراکندگی های جمعیتی، دارای خاستگاه مشترک و ثابت ویژگی های آشکار و نهایی و هویت های گروهی همبسته باشد. (بنگرید به: برکنریج و آپادورای، ۱۹۸۹م؛ همچنین مالکی، ۱۹۹۲م، ص ۲۴). این تغییرات، انواعی از پراکندگی های جمعیتی را به دنبال داشته است؛ از جمله دانشگاهیان، مشاوران بخش تجارت، مدیریت و طراحی بین المللی، کارگران مهاجر و پناهندگان که لاج^۲ (۱۹۸۵م) درباره آنها بحث کرده است؛ عنوان کتاب وی دنیای کوچک^۷ فضای جهانی فشرده ای را بازگو می کند که ویژگی جهانی شدن است. کارگران مهاجر، که همیشه در حال حرکتند، باعث به وجود آمدن به

1. Diaspora

2. Lodge

اصطلاح «فرهنگ سوم» شده‌اند. در حالی که آوارگان، که اغلب به دنبال خانه‌ای جدید هستند، اجتماعی را به وجود می‌آورند که از نظر زبانی، فرهنگی و اجتماعی ناهمگون هستند که اینک ویژگی بسیاری از نقاط جهان است.^۱ مسلمانان در بین تمام این گروه‌ها حضور دارند و این کتاب همچنان که کارگران مهاجر را بررسی می‌کند، به بررسی روشنفکران مسلمان خانه به دوش^۲ نیز می‌پردازد. برخی از نویسندگان این کتاب (گرهلم، آنتون وورینر) به این سؤال پرداخته‌اند، چگونه مردم با ناهمگونی‌های فرهنگی - که مُعرّفِ جوامع چندنژادی است - کنار می‌آیند؟ و اینکه چگونه اسلام با محیط‌های خارجی سازگاری پیدا می‌کند؟^۳

معمولاً گفته می‌شود که اسلام صریحاً سیر و سفر را تشویق کرده

۱. هیچ‌کس بر سر اینکه چه دسته‌ای از مردم آن‌طور که شاید و باید می‌توانند نمایندگان جهانی شدن، باشند توافق ندارد. بنابراین، برای مثال، در حالی که هم آپادوری (۱۹۹۰ م، ص ۷) و هم چیتتر (۱۹۹۳ م، ص ۱۰) جهانگردان را به عنوان نمایندگان جهانی شدن دانسته‌اند، هانرز (۱۹۹۰ م، ص ۲۴۱)، با این عقیده موافق نیست. هانرز بیان می‌کند که جهانگردان - همانند افراد تبعیدی و سایر کارگران مهاجر معمولی - خود را نیز درون چرخه‌ای از هموطنان خود قرار می‌دهند و با این عمل معمولاً از هر نوع آمیختگی مستمر و بی‌وقفه با سایر نظام‌های مفهومی جلوگیری می‌کنند (۱۹۹۰ م، صص ۳-۲۴۱).

2. Peripatetic

۳. اگر چه اینجا محل بحث مفصل راجع به آنها نیست، اما جا دارد تا اشاره کنیم که جداسازی فرهنگ از مبانی سرزمینی آن برای انسان‌شناسان مشکلات روش‌شناختی و مفهومی زیادی به دنبال خواهد داشت. به نظر می‌رسد که در عصر پست مدرن جوامع، دارای مرز منسوخ‌شده باشند (مقایسه کنید با: کوپر ۱۹۹۲ م). از همین رو پاین مردّد است که آیا مطالعات موجود قادر خواهد بود تا از عهده تنوع چندفرهنگی دنیای متراکم قرن بیستم برآید یا نه؟ (۱۹۹۲ م، ص ۲۰۱۳).

است و حتی آشکال معینی از مسافرت را سفارش کرده است و به همین دلیل حرکت مسلمانان از یک نقطه از جهان به نقطه‌ای دیگر، به هر انگیزه که باشد، پرتوی از مبانی تاریخی دین آنهاست. (بنگرید به: ایکلمن و پیسکاتوری، ۱۹۹۰م، ص ۵؛ دونان و وربنر، ۱۹۹۰م، صص ۱۰ - ۹). اینک به نظر می‌رسد که فرآیند جهانی شدن به طور عمده، علاقه به حرکت و سفر را تشویق نموده و یک بُعد جدید را به آن اضافه کرده است. تبادلات اقتصاد جهانی که با جهانی شدن بازار و کار و تحت تأثیر سرمایه‌داری اخیر (یا چنانچه لاش و یوری^۱ از آن به عنوان سرمایه‌داری غیر سازمان‌یافته یاد کرده‌اند) به وجود آمده است، باعث شده که افراد بی‌شماری از مردم به دنبال کار در سرتاسر جهان در حال حرکت باشند. مسلمانان بخش عظیمی از این جمعیت در حال حرکت را تشکیل می‌دهند. امروزه از این طریق، جوامع مسلمان، بخشی از جمعیت کشورهای غربی شده‌اند. پزشکان و مهندسان مسلمان امروز به عنوان شهروند آمریکایی و یا انگلیسی در این کشورها زندگی می‌کنند و فرزندان آنها علاقه‌ای به برگشت به موطن اصلی خود ندارند. بررسی و مطالعه این پراکندگی‌های جمعیتی مسلمانان، مسائل مفهومی و تجربی زیادی را برانگیخته است.^۲

1. Lash And Urry

۲. متأسفانه ما با محققین مذهبی پراکنده در جهان، جز به صورت گذرا، ارتباط نداریم. بسیاری از گروه‌های مذهبی مانند جماعت اسلامی، گروه تبلیغ، دیوبندی‌ها و بریلوی‌ها، دارای شبکه گسترده‌ای در جهان اسلام و غرب هستند. هیچ‌کس نتوانسته این جنبش‌های پان‌اسلامیک در حال جهانی شدن (مانند مجمع جهانی مسلمانان و سازمان کنفرانس اسلامی، که خواهان سازماندهی امت اسلامی بر اساس یک مبنای رسمی هستند) را به بحث و بررسی بگذارد.

در حالی که جامعه کارگران مهاجر مسلمان در خارج، دارای یک بنیان استوار و دائمی است، با این حال لازم است تا به این اجتماعات اجتماع‌های کارگری به عنوان، یک اجتماع محلی و بومی، و نه اجتماعی، ناآشنا و عجیب و غریب یا شرقی نگریسته شود. (ادوارد سعید، ۱۹۷۸م).

شرق‌شناسی ادوارد سعید^۱ از لحاظ زمانی در این چهارچوب نظری جدید جای می‌گیرد و ما ناگزیریم از این محدوده فراتر رویم. اگرچه موضع ادوارد سعید نکات مهمی را برای ما بازگو می‌کند و، از قبیل عدم توازن یا عدم تقارن میان اسلام و غرب و پیش‌داوریها، رفتارهای قالبی و هجوهای دامنه‌داری که غرب علیه اسلام ایجاد کرده است اما موضع وی، مشکلات فکری جدی را نیز به وجود آورده است که اساساً همه آنها به خاطر شیوه‌ای است که وی به کار می‌برد. این دیدگاه به پایان رسیده است؛ شرق‌شناسی فی‌نفسه یک امر پیش پا افتاده شده است و هم‌اکنون ادبیات جهان سوم، مملو از اتهامات و برچسب‌هایی است که به عنوان مستشرق به منتقدان نسبت داده می‌شود و گاه نیز در سطوح پایین‌تر خود این منتقدان به یکدیگر نسبت می‌دهند. این امر بر ارزیابی بی‌طرفانه تحقیقات، اثر خنثی‌کننده گذاشته است. بنابراین، برای مثال، در این فضای ایجاد شده، کوشش عظیم بسیاری از محققین شرق‌شناس، مغفول مانده است. این در حالی است که نوشته‌های ابن خلدون، ابن بطوطه و ... تنها از طریق تحقیقات طاقت‌فرسای مستشرقینی به ما رسیده است که تمام عمر خود را صرف مطالعه و پژوهش در زبان‌های آسیایی و نشستن

1. Edward Said

در کتابخانه‌های دوردست کرده‌اند. آنها این کار را از روی عشق و علاقه انجام داده‌اند. نادیده گرفتن تلاش‌ها و آثار آنها به عنوان یک عمل شرق‌شناسانه ساده یا به عنوان تلاشی برای سرکوب و مقهور کردن مردم مسلمان در واقع، انکار یک حقیقت بسیار مهم به حساب می‌آید. متأسفانه به تبعیت از ادوارد سعید، نویسندگان مسلمان زیادی آثار شرق‌شناسان را به همین شیوه مورد بررسی قرار داده‌اند؛ اگر قرار نیست، به همین ترتیب، تحقیقات مربوط به جوامع معاصر مسلمان، به عنوان تازه‌ترین و آخرین نمود شرق‌شناسی نادیده گرفته شود، ضروری است تا نوآوری‌های مفهومی ارائه شود که هم بر محدودیت‌های مطالعات اسلامی - همان طور که ادوارد سعید مشخص کرده - فائق آمده و هم نواقص بررسی‌های وی برطرف شود. و این امر تنها وقتی ممکن است که نسخه‌های محلی اسلام، درون ساختارهای جهانی، معنی و مفهوم یابند.

تحقیقات دقیق و ابداعی برای درک پراکندگی جوامع مسلمان، بسیار حساس و مهم به نظر می‌رسد. مسئله پراکندگی باعث شده تا مسلمان‌ها به صورت مکرر در جست‌وجوی کسب هویت و اعتبار باشند. این امر خصوصاً در مورد کسانی صادق است که خارج از مرزهای جغرافیایی کشورهای اسلامی‌اند و هم‌اکنون دریافته‌اند که فرهنگ آنها، که وارد وضعیت جدید شده، به شیوه‌های جدید و تا حدی نگران‌کننده تعریف و به کار می‌رود. بنابراین مسائل تجربی برانگیخته شده، به واسطه پراکندگی عمدتاً حول و حوش مسائل و مشکلات مربوط به هویت و آسیب‌پذیری می‌چرخد، که در پرتو آن، هر فرد مجبور است در دنیایی که به نظر می‌رسد دائماً در حرکت است، به خود هویت تازه‌ای دهد. خط پیوند

هویت‌های به هم پیوسته^۱ (مانند آنچه هویت اسلامی - بریتانیایی یا هویت اسلامی - آمریکایی) را به هم پیوند می‌دهد که هم زمان منعکس‌کننده و پنهان‌کننده ارتباط ضروری آثار فرهنگی پراکنده هستند، از طریق «عضویت مجدد»^۲ و «بازآفرینی»^۳ به هم می‌رسند؛ دو اصطلاحی که از فیشر و عابدی^۴ به عاریت گرفته شده است. (۱۹۹۰م، ص ۲۵۳).

مسلمانان در فرآیند پراکندگی و در آستانه تغییر و تحولات فرهنگی، مشکلات عملی و روان‌شناختی فراوانی را تجربه کرده‌اند، که برخی از آنها در این کتاب مورد بررسی قرار خواهند گرفت. این مشکلات شامل مسائلی همچون برقراری روابط پایدار با جنس مخالف، عقد پیمان ازدواج‌های شرعی و تطبیق مذهب با زندگی جدید می‌شود. (بنگرید به: آنتون، گرهم و ورینر) این مشکلات همچنین شامل مسائل مربوط به مذاکره با دیگر مسلمانان و توافق با آنها بر سر تلقی اسلام، از خاک و سرزمین بیگانه نیز می‌شود (ورینر)؛ مسئله آخر اینکه مسلمانان مهاجر در سرزمینی که قصد اقامت دارند (جایی که آنها باید با فرهنگ اکثریت مواجه شوند) نه تنها اغلب در اقلیت هستند، بلکه خود از سنت‌های فرهنگی و قومی مختلفی گرد هم آمده‌اند. در برخی موارد، کشور محل اقامت آنها ممکن است، آزادی اظهار عقیده بیشتری به آنها بدهد (مانند آلمان به نسبت علویان ترکیه‌ای مقیم این کشور). بنابراین، باعث شده از آنچه که به عنوان سلطه سنتی‌ها نامیده می‌شود، رهایی یابند. همچنان که پراکندگی، آنها را قادر ساخته تا اساساً موضع مادون سلسله‌مراتبی خود

1. Hyphen of Hyphenated Identities

2. Re - Membering

3. Re - Creating

4. Fischer And Abedi

را نسبت به سَنَیان تُرک، تغییر و ارتقا دهند. (مندل، ۱۹۹۰م، ۱۶۶). اما پراکندگی، مسائل هویت و تعلق به «وطن»^۱ را نیز برانگیخته است. این مسئله متوجه کسانی است که با توهم - اگر نگوییم واقعیت - در حرکت بودن مواجه هستند (گاردنر، ۱۹۹۳م). و نیز کسانی که در زمان بازگشت به وطن، فرهنگ محلی خود را در وضعیتی می‌یابند که احتمالاً نسبت به گذشته کمتر رواج دارد و کمتر مورد تصدیق واقع می‌شود و از نفوذ دیگران کمتر مضمون می‌مانند. (هانرز، ۱۹۹۰م، ص ۲۴۹)

وقتی که این مهاجران به زادگاه خود برمی‌گردند نه تنها قرائت‌های جدیدی را از جهان با خود می‌آورند، که با دیدگاه کسانی که هرگز از سرزمین خود قدم بیرون ننهاده‌اند، در تعارض است (آنتون، همین کتاب)، بلکه نسخه‌های قدیمی و منسوخ سرزمین خود را نیز به همراه دارند: سبک لباس پوشیدن، نحوه رفتار، اعتقادات و از این قبیل مسائل که در زمان عدم حضور آنها پیشرفت کرده و تغییر یافته‌اند. اما این افراد وقتی در خارج بوده‌اند از روی عشق و علاقه، آنها را بکر و دست‌نخورده می‌پنداشتند. به عبارت دیگر امور یقینی سابق، اکنون به چالش فرا خوانده شده‌اند. چنانچه فیشر و عابدی در نوشته‌های خود راجع به ایران منعکس کرده‌اند، البته با اندکی تعدیل. جهان اسلام و مسلمانان ساکن در حیطه خارج از جهان اسلام به یکدیگر از زاویه غیرمستقیم و انحرافی نگاه می‌کنند که بر تصوّرات متقابل آنها از یکدیگر تأثیر می‌گذارد (۱۹۹۰م، ص ۲۵۵). بنابراین، همین انعطاف‌پذیری خط پیوند پراکندگی^۲ است که بازتعریف متقابل هویت را در هر دو سوی طیف مهاجرت

1. Home

2. Diasporic Tie

تضمین می‌کند. به گونه‌ای که عناصر بومی و غیربومی فرهنگ را در یک مجموعه گردآوری می‌کند.

تحقیقات جدید انجام شده در جهت ارائه تعریف مناسب، از رفتار زنان مسلمان در قاهره و لاهور (واتسون و ویس در همین کتاب) و ایجاد یک مبنای اسلامی، برای دولت در مالزی (نگاتا، همین کتاب) می‌تواند به عنوان جست‌وجویی برای هویت تفسیر شود که تا حدی ناشی از پراکندگی مسلمانان است.

تفکیک و جداسازی فرهنگ از سرزمین، که از لوازم پراکندگی است، و پیامد آن رویش فرهنگ‌هایی است که در هیچ زمینه، با هم پیوند روشنی ندارند (هانرز ۱۹۹۵ م، ص ۲۳۷)، باعث آزادسازی قوای نیرومندی شده است، که نه تنها کسانی را که مستقیماً با این پدیده سروکار دارند، بلکه همه ما را تحت تأثیر قرار داده است. برای مثال، چنانچه آپادورای^۱ یادآور شده است (۱۹۹۰ م، ص ۱۱)، همین فراقلمروانگاری^۲ است که «هم‌اکنون در کانون تنوع بنیادگرایی‌های جهانی (شامل بنیادگرایی اسلامی و هندی) قرار دارد». به نظر آپادورای «مشکلات ناشی از بازآفرینی فرهنگی برای هندیهای مقیم خارج، مرتبط با اصول بنیادگرایی هندویسم در داخل هند می‌باشد (۱۹۹۰ م، ص ۱۱).

مشابه همین مطلب را، به راحتی و به صورت واقع‌بینانه می‌توان در مورد پراکندگی مسلمانان گفت. با این، پیچیدگی مضاعف که برخلاف هندیها، مسلمانهای مقیم خارج حتی، در داشتن سرزمین واحد با هم اشتراک ندارند. از این جهت است که جنبش‌های اسلامی جدید در جهان

1. Appadurai

2. Deterritorialization

عرب را (که در همین کتاب توسط بقادر مورد بررسی قرار گرفته‌اند) باید در متن پراکندگی مسلمانان مورد مطالعه قرار داد. در واقع سیاست‌های کشورهای اسلامی در عصر پست مدرن باید در چهارچوبی جهانی، مورد بررسی قرار گیرد.

سیاست جهانی

پیشرفت‌های سیاسی جدید، احساس نیاز به مطالعه جوامع اسلامی در بافت جهانی را افزایش داده است. حوادث اخیر در بوسنی، شناخت عمیقی را نسبت به مسلمانان، به عنوان یک جامعه جهانی، هم در غرب و هم در میان خود مسلمانان، به وجود آورده است.

بوسنی در جهان اسلام برای مسلمانان به عنوان نقطه عطفی مطرح شد، که بار دیگر آنان را همانند مسئله فلسطین به تحرک واداشت. مورد بوسنی حتی در خطبه‌های نماز کشور بسته‌ای، چون عربستان سعودی مورد استفاده قرار می‌گیرد تا حکومت سلطنتی را به خاطر عدم انجام اقدامات کافی مورد انتقاد قرار دهد. موضوع این است که گروه حاکم بیش از حد تحت نفوذ غرب قرار دارد. در نظر غریبان، بوسنی برای مسلمانان مسئله‌ای شده است که به واسطه آن به جهان از زاویه‌ای اسلامی بنگرند و مسئله درد و رنج مسلمانان بوسنی را دستاورد غرب بدانند، که متفاوت از سایر رفتاری‌های عادی مسلمانان است؛ این‌گونه احساس می‌شود، که اگر مردم بوسنی، یهودی یا مسیحی بودند واکنش غرب بسیار متفاوت می‌بود.

این امر به نوبه خود بر نحوه نگرش مسلمانان، به دانش در عصر حاضر تأثیر گذاشته و می‌تواند تا حدودی تنش‌های موجود بین مسلمانان

و غیرمسلمانان را افزایش دهد. برای مثال امروز بسیاری از مسلمانان ادعا می‌کنند، که اگرچه مردم بوسنی، اروپایی شده‌اند (الکل می‌نوشند، گوشت خوک می‌خورند، با غیرمسلمانان ازدواج می‌کنند و از این قبیل) با وجود این وقتی کشتار آغاز شد همین مسلمانان سکولار بودند که اولین قربانیان صرب‌ها شدند.

به طور خلاصه باید گفت که هیچ نوع مصالحه و سازشی وجود ندارد و دشمنان اسلام، هر جا که بتوانند مسلمانان را قربانی خواهند کرد. بنابراین، بهتر است همه [مسلمانان] با تمسک به اسلام، متحد شوند. جریان بوسنی باعث شد، تا احساس قطب‌گرایی و افراط‌گرایی در میان جوامع اسلامی به وجود آید، در حالی که به طور هم‌زمان احساس مسلمان بودن را نیز، در میان مسلمانان افزایش داده است.

این امر همچنین یکی از عواقب انتشار کتاب آیات شیطانی سلمان رشدی و جنگ خلیج فارس بود؛ جریانی که در آن نمادگرایی سیاسی^۱ اسلام به سرعت، عامه مسلمانان را به خیابان‌ها کشاند. اما اگر در مورد جنگ خلیج فارس به نظر می‌رسید، مسلمانان تقریباً در همه جاگرد صدام حسین جمع می‌شوند آنها این کار را به شیوه‌های پیچیده، و نه در موضع سخت اسلام علیه غرب، انجام می‌دادند.

پاسخ مسلمانان به جنگ خلیج دقیقاً منعکس‌کننده بدبینی آنها نسبت به انگیزه‌ها و اهداف غربیان بود. با این حال عواملی چون جریانات سیاسی محلی و عدم محبوبیت پایدار حکومت‌های سلطنتی خلیج در میان مسلمانانی که بیرون از شبه جزیره عربی زندگی می‌کنند، نیز در

انگیزش این واکنش‌ها دخیل بود. (بنگرید به: پیسکاتوری، ۱۹۹۱ م، صص ۱۲-۱۳) علاوه بر آن واکنش یک کشور مسلمان از جهات مختلف به عکس‌العمل، دیگر کشورهای مسلمان بستگی دارد، که در بسیاری مواقع، پیامدهای عجیبی نیز به همراه دارد. برای مثال، جماعت اسلامی پاکستان که برای مدت‌ها حامی دولت عربستان سعودی بود و قبل از جنگ خلیج [فارس]، صدام حسین را به عنوان «دشمن اسلام» قلمداد می‌کرد، طی جنگ به شدت، موضع ضدسعودی اتخاذ کرد. آنچه که به نظر می‌رسد در چرخش آشکار موضع جماعت اسلامی نقش داشته باشد، تماس‌ها و آشنایی‌های رو به گسترش این گروه، با سایر جنبش‌های اسلامی و به‌خصوص جنبش‌های ضدآمریکایی و ضدسعودی اردن و نوارغزه بود (احمد ۱۹۹۱ م، ص ۱۷۴). این ارتباطات بار دیگر اهمیت شبکه پیوندهای جهانی را مورد تأکید قرار می‌دهد.

عکس‌العمل‌ها و تعاملات مشابه، میان دو سطح محلی و جهانی را می‌توان، در پاسخ‌های ارائه شده به کتاب آیات شیطانی مشاهده کرد، که باز هم در عین یکسانی ظاهری، متشکل از سلسله عوامل و انگیزه‌های مختلف بود. این پاسخ‌ها نیز همانند عکس‌العمل‌های نشان داده شده در جنگ خلیج، بر اساس عوامل و مسایل مربوط به هر منطقه، و اغلب با انگیزه‌های سیاسی - ملی بسیار متفاوت ارائه شده بود. (فیشر و عابدی، ۱۹۹۰ م، صص ۳۸۹-۴۰۰)

بنابراین عکس‌العمل‌های ارائه شده در بریتانیا از جهات مشخص و مهم، متفاوت از سایر عکس‌العمل‌ها بود، که این امر نیز از شکل‌بندی روابط خاص میان مسلمانان و غیرمسلمانان و میان خود مسلمانان، نشأت می‌گیرد. (مودود، ۱۹۹۰ م، ص ۲۷۵؛ اسد، ۱۹۹۵ م، صص ۲۶۰-۲۵۷؛

صمد، ۱۹۹۲م).

اگر حوادث سیاسی گسترده‌تر، به احساس بیشتری از قطب‌بندی در جهان اسلام بینجامد، در این صورت شدت و ضعف این احساس، تنها از طریق بررسی تعامل موجود میان این پیشرفت‌های جهانی و جریانات منطقه‌ای قابل فهم است.

رسانه‌های غربی در حالی که آشکارا با ارائه چهره‌ای انعطاف‌ناپذیر از شرق در مقابل غرب، احساس قطب‌بندی را در میان مسلمانان تسهیل و تشدید می‌کنند (همانند فعالیت این رسانه‌ها طی جنگ خلیج و ماجرای سلمان رشدی)، تنش موجود میان دو سطح محلی و جهانی را تا حدی از طریق پخش همزمان صحنه‌هایی از واکنش‌های متنوع مسلمانان، که تفسیر و تحلیل آنها از حوادث را قوت می‌بخشد، منعکس می‌کنند. بنابراین در حالی که بسیاری از این رسانه‌ها، در رؤس خبری خود تمایل دارند، تا این رویارویی‌ها را در قالب عبارات کاملاً خشک و خشن نشان دهند، برخی از میزگردهای تلویزیونی رهبران مسلمان، در رسانه‌های خبری معتدل و میانه‌رو و متعلق به مسلمانان تشکیل می‌شود. این امر پرسشی مهم نسبت به رسانه‌های قدرتمند غربی و رابطه آنها با اسلام را برمی‌انگیزد.

رسانه‌های خبری

مسلمانان عمدتاً رسانه‌های خبری غرب را پدیده‌ای منفی به شمار می‌آورند. این دیدگاه احتمالاً بدون مینا و پیشینه نیست. قالب‌های ذهنی سنتی و شرق‌مآبانه در مورد مسلمانان، که آنها را آناشیسست‌های سیاسی و زمام‌داران مستبدی می‌دانند، که زنان خود را به انقیاد درمی‌آورند،

همواره در رسانه‌های گروهی غربی به صورت کاریکاتور و تصویرهای کلیشه‌ای مطرح می‌شود. خبرهای مربوط به مسلمانان اغلب در قالب داستان‌های منفی بیان می‌شود.

غرب با ارائه تصویر منفی از چهره مسلمانان، ایدئولوژی اسلام را به عنوان یک دشمن جدید بعد از کمونیسم، در اذهان عامه مردم جا انداخته است. پژوهش‌های عمومی غربیان گواهی می‌دهد که اکثریت مردم غرب احساس می‌کنند، که اسلام مهم‌ترین عنصر نامطلوب عصر آینده خواهد بود. در مقابل، مسلمانان نیز احساس می‌کنند، که جهانیان از رنج و عذاب که دامن‌گیر جامعه مسلمانان شده (مثلاً در بوسنی، فلسطین و کشمیر) تغافل می‌کنند و این امر به خاطر دشمنی غرب با اسلام است. البته سازمان ملل در موارد مذکور راه‌حل‌های قانونی عرضه کرده است. بسیاری از مسلمانان از شروع جنگی صلیبی توسط غرب علیه آنها و نیاز به یک جهاد علیه غرب صحبت می‌کنند.

به هر حال در این تصورات، عنصری از ساده‌سازی^۱ وجود دارد. رسانه‌های خبری به واسطه ماهیتی که دارند، متمایلند تا داستان‌هایی انتخاب کنند که جنجال‌برانگیز هستند، تنها مسلمانان نیستند که هدف این رسانه‌ها قرار می‌گیرند، یهودیان در اسرائیل یا هندوها در هند نیز اغلب از موضع رسانه‌ها علیه خود گله و شکایت دارند. علاوه بر این، ماهیت نوآورانه و ابداعی رسانه‌های جمعی، آنها را برمی‌انگیزاند تا بر روی افراد برجسته تمرکز کرده و سپس آنان را لوث کنند. نمونه‌های پرنس دایانا و جان میجر در انگلیس بر این مدعا صحه می‌گذارد. با این حال، ذهنیت

1. Simplification

خصمانه رسانه‌های غربی از مسلمانان بازتابی از شیوه مطالعات اسلامی است که به وسیله مسلمانان و غیرمسلمانان اتخاذ شده است. امروزه نقش رسانه‌های خبری در فهم و درک مسلمانان ضروری و مهم به نظر می‌رسد. اگرچه مسلمانان عمدتاً از رسانه‌ها انتقاد می‌کنند، و آنها را مضر می‌دانند، اما مواردی نیز هست که رسانه‌های خبری به نفع مسلمانان کار کرده‌اند.

ابتدا مثالی بیاورم از عملکرد رسانه‌ها در ایجاد زمینه خصومت علیه مسلمانان: تخریب مسجد در آیودیای^۱ هند و کُشت و کُشتار فرقه‌ای و قومی ناشی از آن، در دسامبر ۱۹۹۲ م؛ وقتی که ساختمان مسجد آیودیا با خاک یکسان شد، درگیری از پیش تعیین شده‌ای در هند به وجود آمد و به اوج خود رسید. این امر ناشی از یک فضای فرهنگی بود، که به وسیله رسانه‌های خبری در دهه ۱۹۹۰ م ایجاد شده بود. به‌ویژه با پخش سریال‌های تلویزیونی مهابهاراتا^۲ و رامایانا^۳ که فضای مذهبی حساسی [علیه مسلمانان] در هند ایجاد کرد. البته ادعا می‌شده که این برنامه‌ها علیه مسلمانان تهیه نشده است.^۴ این برنامه‌ها که پخش آن، سال‌ها ادامه

1. Ayodhya 2. Mahabharata 3. Ramayana

۴. در خارج از هند نیز این مجموعه، البته به میزان کمتری، پخش شده است. گاهی فراموش می‌شود که جریان جهانی رسانه‌ای، اگر هم دارای عدم تقارن برجسته باشد، معمولاً در یک جهت مشابه قرار ندارد. همان‌طور که هانرز اشاره کرده است تنها این سؤال مطرح نیست که تا چه میزان «پیرامون‌ها» به یکدیگر می‌تازند، بلکه این سؤال نیز مطرح است که تا چه میزان آنها بر روی یکدیگر تأثیر می‌گذارند. صنعت فیلم‌سازی هند که برای بخش عظیمی از کشورهای جهان سوم برنامه و فیلم تولید می‌کند، مثال خوبی برای سؤال اخیر است. (هانرز ۱۹۸۹ م، صص ۹-۶۸) بر این اساس است که استوکس در این کتاب به تأثیر این پدیده بر پیشرفت فرهنگ عمومی در ترکیه اشاره کرده است.

داشت، ششصد تا هفتصد میلیون بیننده داشت. اصلاح طلبان (حزب سیاسی کمونیستی بی. جی. پی)^۱ از وضع به وجود آمده، حداکثر استفاده را بردند. این حزب توانست طی دو سال، تعداد کرسی‌های پارلمانی خود را، از دو نماینده به بیش از صد و بیست نماینده ارتقا دهد. بسیاری از نامزدهای این حزب، مردان و زنان بازیگری بودند، که در این برنامه‌های تلویزیونی نقش بازی می‌کردند. تقاضای حزب بی. جی. پی مبنی بر ویران کردن مسجد آیودیا و بسیاری از مساجد دیگری که مسلمانان بنا کرده بودند (بنا به ادعای آنها فقط به این دلیل که این مساجد در مناطق هندونشین تأسیس شده بودند) باعث شد، تا بسیاری از هندیها با آنان هم صدا شوند. دولت هند در مقابل این تقاضا نتوانست مقاومت کند. در حقیقت ما در تلویزیون و سایر رسانه‌های غربی دیدیم که چگونه پلیس هند در این جریان فقط نظاره‌گر بود در حالی که پلیس شخصی، سرسپردگی تام خود را به خدایان هندو نشان داد.

در مقابل، مثال بوسنی را داریم. در حقیقت این گزارش‌های خبری، همراه با شجاعت گزارشگران غربی - که بسیاری از آنها زخمی شدند و زندگی خود را از دست دادند، - بود، که ترس و وحشت حمله صرب‌ها و اردوگاه‌های مرگ و شکنجه آنها را به جهانیان معرفی کرد. این امر به نوبه خود کمک کرد، تا فضایی در غرب به وجود آید که تهدید صرب‌ها علیه - مسلمانان به مردم نشان دهد. (البته این ناکامی و شکست رسانه‌ها نبود که مانع شد تا غرب برای جلوگیری از کشتار مسلمانان اقدامی انجام دهد؛ بلکه این امر دلایل دیگری داشت که بدون شک یکی از آنها بی میلی و

1. The BJP

نارضایتی غرب از تماشای حضور یک دولت تازه تأسیس اسلامی در غرب بود. حداقل این امر یکی از دلایلی است که باعث شده تا مسلمانان حوادث را به گونه‌ای خاص تفسیر کنند.

این دوگانگی آشکار در رفتار رسانه‌های غربی، نسبت به مسلمانان و میل آشکار این رسانه‌ها در اعتبار اخلاقی بخشیدن به برخی مسلمانان - و نه همه آنها - باعث شده است، بدبینی و تردید مسلمانان، نسبت به اعتبار جهانی این رسانه‌ها تحریک شود. (سعید ۱۹۸۱ م). به نظر می‌رسد رسانه‌های غربی تنها از برخی از مسلمانان، و نه همه آنها، حمایت می‌کنند. گاهی این‌گونه رفتارهای دوگانه و حتی متناقض، که هم‌اکنون شاهد آن هستیم - و به صورت آشکار انعکاسی از سیاست عملی روابط ژئوپلیتیکی است - نشانه بارز عصر پست مدرن است (عصری که ما اکنون در آن زندگی می‌کنیم) که به برخی زوایای آن اشاره می‌شود.

به هر حال بار دیگر باید تأکید کنیم که مطالعه هر گروه خاص از مسلمانان در هر منطقه خاص، مستلزم فهم کامل این مطلب است که محصولات و تولیدات رسانه‌ای (شامل برنامه‌های تلویزیونی، پخش آگهی‌ها، اجرای کنسرت‌ها و...) چگونه برداشت و تفسیر می‌شوند. همچنان که ما اخیراً متذکر شدیم معنای این حقیقت محض، که پیام‌های رسانه‌ای به سلسله‌ای از متون فرهنگی منتهی می‌شوند، این است که مخاطبان، علاقه‌مند نیستند تا به شیوه‌های هویتی پاسخ دهند. بلکه همانند دیگر واردات فرهنگی، این پیامدها «بومی شده‌اند»^۱. (آپادورای، ۱۹۹۰ م، ص ۵). و بر اساس شرایط و مسائل منطقه‌ای تنظیم شده‌اند.

1. Indigenized

علیرغم وجود بحث و تردید درباره تأثیر احتمالی برنامه‌های تلویزیونی (مانند دالاس و دیناستی)^۱ بر مناطق آفریقایی یا حلبی‌نشینان خاورمیانه (مانند شهر مردگان قاهره)^۲، مدرک تجربی مناسبی وجود ندارد که به ما اجازه دهد تا با اطمینان اظهار نظر کنیم که چگونه این برنامه‌های رسانه‌ای غرب وارد زندگی مردم شده و بر رفتار آن‌ها تأثیر می‌گذارد. (هانرز، ۱۹۸۲ م، ب، ص ۷۲. گیدنز، ۱۹۹۰ م، ص ۶۴) اگر هم مدرکی به خصوص درباره مسلمانان وجود داشته باشد، اغلب غیرتجربی است. (استات و زییده، ۱۹۸۷ م) بنابراین، توصیه می‌شود که با احتیاط پیش برویم. آیا به عنوان مثال، عدم تماشای برنامه‌های تلویزیونی در مناطق دورافتاده بر نحوه فهم و برداشت برنامه‌های پخش شده تأثیری ندارد؟ تنها شواهد و مدارک موجود در رابطه با تماشای برنامه‌های مختلف در غرب، که به تناسب طبقه، سن و جنسیت تغییر می‌کند، (فیدرستون ۱۹۹۱ م، صص ۵۸ - ۵۷) بایستی ما را به این مسئله رهنمون کند که هنگام بحث درباره تماشای تلویزیون در زمینه‌هایی که فهم فرهنگی در آنها عمیقاً متفاوت است، بسیار محتاط باشیم. در چنین شرایطی به نظر می‌رسد که معانی سریع‌تر از آنچه ما می‌توانیم تطبیق دهیم از هم گسسته و تکثیر می‌شوند.

پست مدرنیته

عناصر پست مدرنیته -واژه‌ای که در مقام تعریف، مبهم و حتی دشوار به نظر می‌رسد- در یاری رساندن به ما برای تمرکز بر مطالعات اسلامی بسیار مهم است. همانند جهانی شدن، در مورد پست مدرن نیز توافقی

1. Dallas And Dynasty

2. Dallas And Dynasty

درباره معنای دقیق آن وجود ندارد. در حقیقت این امر ناشی از جاذبه پست مدرن است. پست مدرنیسم طیفی از اشکال و تعاریف را داراست و همین به خودی خود به نظر می‌رسد که چیزی پست مدرن باشد. اگرچه تعاریف زیادی در مورد مفهوم پست مدرن وجود دارد که می‌تواند در این آشفته بازار به ما کمک کند، اما نمی‌تواند فهم واحدی از پست مدرنیته عرضه کند. به نظر می‌رسد هرگونه تلاش برای تثبیت و قطعی کردن معنای پست مدرن، ضرورتاً در درون خود دارای تناقض باشد، اگر توافقی وجود داشته باشد، این است که نمی‌توان الزاماً از واژه پست مدرن تعریف واحدی ارائه داد. (بنگرید به: فیدرستون، ۱۹۹۱م، ص ۱؛ ص ۱) برخی از جنبه‌های سلبی و ایجابی پست مدرنیسم در عبارت بلندفاردون^۱ بیان شده است:

سیاهه شاخص‌های پست مدرنیسم عبارت است از: گفتمان خود - ارجاعی^۲، بدعت‌گذاری، التقاط‌گرایی، ناچیزانگاری، مرگ یوتوپیا (بخوانید: کمونیسم)، مرگ مؤلف، انحراف و تغییر شکل، سلب مسئولیت، ساختارزدایی، تفرق، بی‌ثباتی، گسستگی، نگاه افقی به تاریخ (نظریه گسل‌دار بودن تاریخ)، پراکندگی، تجزیه، اشاعه و انتشار، از هم گسیختگی، مغایرت، محور نبودن سوژه^۳ (عدم اعتقاد به فاعل شناسا)، آشفتگی، شورش، موضوع به عنوان قدرت، جنسیت / تفاوت / قدرت (احتمالاً به صورت مثبت به عنوان تجدیدنظر در مردسالاری)، اضمحلال نشانه‌شناسی در پویاشناسی، خود تکثیری

1. Fardon

2. Self - Refrential Discourse

3. Decentering Of The Subject

نشانه‌ها^۱، نشانه‌های بی‌شمار، سیرنیتیک، پلورالیسم (بخوانید: قرائت آزاد توتالیتاریانیسم)، نقد عقل، انباشت تخیلات و تمائیل، زوال حکایت‌های مشروعیت‌بخش (هرمنوتیک، رهایی پرولتاریا، حماسه پیشرفت، دیالکتیک روح)، یک نظام جدید شناخت یا نشانه. (زوالا، ۱۹۸۸ م، نقل در: فاردون، ۱۹۹۲ م، ص ۲۵).

چون بسیاری از این عناصر بر مدرنیسم هم دلالت دارند، پست مدرنیسم تنها می‌تواند به عنوان قسمتی از یک زوج ارتباطی^۲ فهمیده شود. این دو واژه یکدیگر را تغذیه می‌کنند و اغلب به نظر می‌رسد با یک منطق دوسویه^۳ تقابل^۴ به هم سوق داده می‌شوند؛ منطقی که تفاوت‌های میان آن‌ها و میان هم‌خانواده‌هایشان (پست مدرن، پست مدرنیته، پست مدرنیزاسیون) را حاد می‌کند. (فیدرستون، ۱۹۹۱ م، ص ۱۴۴؛ هاروی، ۱۹۸۹ م، ص ۴۳). بنابراین همچنان که پیشوند این واژه خاطر نشان می‌کند، پست مدرن بعد از مدرن می‌آید، اما مرز میان این دو، تیره و تار است و هر دو واژه متقابلاً به یکدیگر دلالت دارند (و این امر در رسیدن به یک فرآیند دوره‌سازی^۴ (تعیین ادوار) مناسب، مشکل ایجاد می‌کند (ترنر ۱۹۹۰ م الف). این امر در تعیین اینکه تغییرات منتسب به پست مدرنیسم، چقدر «جدید» هستند و اینکه آیا این تغییرات باید در معرض یک شکل جدید (یک شکل پست مدرنیست) از تحلیل قرار گیرند، باز هم مشکل ایجاد می‌کند.

در خلال دهه ۱۹۸۰ م گاهی اتفاق می‌افتد که پیشرفت‌های

1. Auto - Proliferation Of Signifiers

2. Relational Pair

3. Binary Logic Of Opposition

4. Periodization

پست مدرنیست در جامعه‌شناسی، ادبیات و هنر به طور آشکار باعث می‌شد تا یک محیط عقلانی در جهت مخالف دنیای مدرن به وجود آید. علاوه بر آنچه در بالا ذکر شد پست مدرنیسم دارای نشانه‌های دیگری نیز هست: مجاورت علو و پستی^۱، وقار و خفت، گذشته و حال، فروپاشی به موقع و سنجیده نظریات و الگوهای فکری سنتی، مفهوم رئالیسم جادویی، بدبینی نسبت به مذهب، و انزوای هشیارانه از جامعه مصرف‌گرای عصر ما همه اینها کمک کرد، تا شیوه‌های سنتی نگرش به مطالعات اسلامی به چالش فراخوانده شوند.

در حالی که پست مدرنیته - به عنوان واژه‌ای که مهم‌ترین ویژگی آن داشتن مجموعه‌ای وسیع از طرح‌های زیباشناختی است - جز برای دسته کوچکی از هنرمندان و روشنفکران، پدیده‌ای ناشناخته محسوب می‌شود. پست مدرنیته - به عنوان یک شکل‌بندی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی - بر همه، و از جمله مسلمانان، تأثیر متفاوتی گذاشته است. این امر باعث شده تا سؤال‌های متعددی مطرح شود: چگونه ممکن است یک نظریه پست مدرن بر مطالعات اسلامی تأثیر بگذارد؟ آیا این امر خبر از شیوه‌ای جدید در مطالعه اسلامی می‌دهد؟ آیا این پیشرفت‌ها بر مسلمانان تأثیر می‌گذارد؟ مسلمانان چگونه به پست مدرنیته واکنش نشان می‌دهند؟ اگر چه سعی می‌شود تا از اشتغال خاطر به تحلیل‌های امریکایی - اروپایی احتراز شود، پرسش از معنای پست مدرنیته نزد مسلمانان و غیرمسلمانان - و به طور کلی این قبیل سؤالات - باید در زمان آینده مطرح شوند. مؤلفان این کتاب بر آن نیستند تا به همه این سؤالات

1. Juxtaposition Of The High And Low

پاسخ دهند، اما ما امیدواریم که این کتاب بتواند تا حدی این پرسش را که مسلمانان چگونه به طور اجتناب‌ناپذیری از پست مدرنیته متأثر شده‌اند و اینکه چگونه و چرا به آن واکنش نشان داده‌اند؟ پاسخ داده باشد.

اسلام، جهانی شدن و پست مدرنیته

ما به عنوان محققین علوم اجتماعی قبول داریم که جوامع سنتی - نه تنها اسلام بلکه هندویسم، بودیسم و حتی مسیحیت - در فرآیند رویارویی و انطباق با عصر پست مدرن با مشکلات جدی مواجه هستند. پست مدرنیسم، فرهنگ جوانی، تغییر و مصرف‌گرایی را ترویج می‌دهد. تأکید پست مدرنیته بر صدا، حرکت و سرعت^۱ است. در حالی که مذاهب سنتی بر سکوت، توازن و عدم تغییر تأکید می‌کنند. بنابراین، نزاع سنت و مدرنیسم دارای نکات اساسی و ذاتی است. این منازعه نگرانی و دلواپسی مردم سنت‌گرا را در تمام جهان برانگیخته است. یکی از جنبه‌های این نگرانی در جوامع اسلامی، واکنش موسوم به «بنیادگرایی اسلامی» است. مردم از سرعت این تغییرات و از اینکه این تغییرات با نسل آینده چه خواهد کرد، نگران هستند. مردم واقعاً نگران هستند که فرهنگ و سنت‌های آنها، که در طول هزار سال از تغییر مصون بوده، ممکن است در این عصر تغییر کند و حتی رو به زوال و نابودی نهد. تمامی مؤلفان این کتاب تا حدی بر این امر تأکید داشته‌اند که چگونه مسلمانان این دلمشغولی‌ها را ابراز کرده و چه واکنشی از خود نشان داده‌اند؟ برخی از این نویسندگان به صورت خاص بر بنیادگرایی، به

1. Noise, Movement And Speed

عنوان یک پاسخ تمرکز کرده‌اند. برای مثال در فصل پنجم فرد هالیدی به صورت مفصل، جنبش‌های بنیادگرای معاصر در ایران و تونس را مورد بررسی قرار داده و ادعا کرده است، که این جنبش‌ها تنها در متن تاریخی خود و با استفاده از ابزارهای سنتی تحلیل سیاسی و اجتماعی قابل فهم هستند. وی این پرسش را مطرح کرده که آیا در مطالعات اسلامی اصولاً می‌توان یک رهیافت کاملاً پست مدرن داشت و آیا چنین چیزی اصلاً ضروری است؟ وی به طور جدی از قابلیت اعمال چنین رهیافتی در مورد مطالعات اسلامی اظهار شگفتی کرده است. با وجود این او اذعان کرده که دهه ۱۹۹۰م فرصتی است که می‌تواند برای شناخت پدیده موسوم به اسلام‌گرایی، آموزنده و انتقادی باشد. این در حالی است که ما بیش از یک دهه، شاهد موفقیت انقلاب اسلامی ایران و آمیزه‌ای از شور و هیجان برانگیخته شده به واسطه اقدام سلمان رشدی و جنگ خلیج فارس هستیم که به ارائه تعاریف جدید از سوی مسلمانان منجر شد.

جستجو برای کسب هویت و تمایز با دیگران در جهان متغیر، در بسیاری از کشورهای اسلامی در قالب تقاضا برای تشکیل یک دولت اسلامی نمود یافت و برای برخی از رژیم‌ها مسائل مشکلات زیادی را به وجود آورده است. به خصوص در کشورهایی که با مسئله چندنژادی و چندمذهبی نیز روبرو هستند. جریانی که دولت مالزی در مواجهه با چنین تقاضایی دنبال کرده است. همچنان که جو دیت نگاتا در فصل چهارم به آن اشاره می‌کند، از جمله تلاش‌های آن دولت، به منظور برقراری یک توازن عملی و کارساز. میان احزاب اسلام‌گرای متعدد این کشور، دیگر گروه‌های ذی‌نفع سیاسی محلی و سرمایه‌گذاران خارجی؛ گروه‌هایی که دارای بیشترین منافع هستند. همچنان که نگاتا خاطرنشان کرده، دولت

مالزی در تلاش خود مشکلات و تناقضاتی به وجود آورد که نتیجه آن یک مصالحه و توافق شکننده و ناپایدار بود، که در پرتو آن اسلام مدرن حمایت شده از سوی دولت با نسخه‌های بنیادگرا قرین شده است. علاوه بر آن، این مصالحه، مستعد بروز منازعات منطقه‌ای و جهانی است، مصالحه‌ای که هدف اساسی آن تعقیب مدرنیته تحت پوشش اسلامی است.

در فصل ششم، ابوبکر بقادر، با ارائه تصویری اجمالی از جنبش‌های اسلامی و از منظر اسلامی، یک نظریه مخالف و مکمل نسبت به تحلیل‌های نگاتا و هالیدی عرضه کرده است. بقادر چشم‌انداز جغرافیایی و تاریخی هالیدی را جمع به اسلام بنیادگرا را گسترش داده و وابستگی جنبش‌های اسلامی جدید در جهان عرب به جریان‌های فرهنگی متقابل میان ملل مختلف اسلامی را مشخص کرده است (روف ۱۹۸۷م). در دنیای رسانه‌ای [غرب]، بنیادگرایی به عنوان شکل موجز تعصب^۱ و عدم تساهل^۲ معرفی شده است. بنیادگرایی واژه‌ای است که از ادبیات اروپای مسیحی اقتباس شده و در مورد جنبش‌های اسلامی اصلاح طلب به کار می‌رود. این واژه توضیح اندکی به ما می‌دهد، و مسئله را روشن نمی‌کند، بلکه خود قضیه را مبهم و ما را سردرگم می‌کند. به یقین، قبل از آنکه این واژه در دوره جدید رایج شود، جنبش‌های اسلامی وجود داشته است؛ اگر چه ما در باره جنبش‌های اسلامی فعال قرن نوزدهم شناخت داریم، مانند جنبش بزرگ سنوسی^۳ در شمال آفریقا، جنبش مهدی^۴ در سودان و جنبش آخوند در سوآت^۵ در شمال پاکستان که از سوی رسانه‌های غربی

1. Fanaticism

2. Intolerance

3. Sanusi

4. Mahdi

5. Akhund In Swat

به گونه‌ای نادرست، به عنوان نمایندگان اسلام اصلاح طلب معرفی شده‌اند و، با وجود این لازم است تا ما همچنین آرا و نظریه‌های تحصیل کرده‌های مسلمان را نیز بشنویم؛ کسانی که این جنبش‌ها را مطالعه کردند.

به نظر می‌رسد که زنان مسلمان به طور خاص میان بنیادگرایی اسلامی و مدرنیته و میان مدرنیته و پست مدرنیته در تنگنا واقع شده باشند، (بیکن ۱۹۹۰م). ویس و واتسون^۱ در فصول هفتم و هشتم بیان می‌کنند که زنان مسلمان عموماً نسبت به تغییرات اساسی و تأثیرات خارجی بسیار آسیب‌پذیر هستند، به خصوص از زمانی که نیروهای خارجی مرزهای جوامع مسلمان را درنوردیدند، و این امر تا حدی ناشی از جایگاه خاصی است که زنان در اسلام دارند و نیز تا حدودی مربوط به شیوه‌هایی است که مذهب، در ارزش‌های اجتماعی ملی ریشه دوانیده است، (دلانی ۱۹۹۱م) در حقیقت این تأثیرات بیشتر در ورای این مرزها، از طریق تلویزیون و ویدئو، بسیار قوی هستند. اما همچنان که ویس به ما خاطرنشان می‌کند، ما باید مراقب گسترش این تأثیرات باشیم. بنابراین مفهوم طبقه^۲، برای مثال، واکنش زنان را نسبت به فرآیندهای جهانی تعدیل می‌کند؛ برخلاف زنان طبقه حاکم در پاکستان، که بسیاری از آنها زندگیشان را همانند سایر زنان ثروتمند و حرفه‌ای جهان سپری می‌کنند، این زنان فقیر شهر محصور لاهور هستند که تناقضهای برخاسته از تقاضاهای جهان معاصر را تجربه می‌کنند. در میان این زنان، تقاضاهای مُردن برای عروسان تحصیل کرده با مفهوم محافظه کارانه «حرمت و

1. Weiss And Watson

2. Class

حیثیت^۱ - که ماندن زنان در خانه از لوازم آن است - در تضاد قرار می‌گیرد. اما این وضعیت فقط هم اکنون می‌تواند وجود و صحت داشته باشد، این زنان پیش‌بینی می‌کنند که طی دهه آینده، دیگر از حجاب کامل - که در پاکستان به نام «برقع» معروف است - استفاده نخواهند کرد.

این پیش‌بینی به خصوص وقتی جالب توجه است که به مطالعات واتسون مبنی بر اینکه چگونه حجاب اخیراً در کشورهایی مانند بریتانیا، فرانسه و مصر توسط زنان به عنوان شیوه‌ای برای فائق آمدن بر چالش‌های زندگی معاصر در این کشورها و برای تأکید بر هویت اسلامی خود احیاء شده است، توجه داشته باشیم.^۲

تفاوتی که ویس و واتسون در مطالعات خود برای زنان قائل شده‌اند، هویت متفاوت و ارزش دوگانه حجاب را - حداقل در مورد زنان آسیایی مقیم بریتانیا و احتمالاً زنان الجزایری مقیم فرانسه - نشان می‌دهد. این مسئله، از سویی دیگر، امکان بالقوه گسستگی فرهنگی، میان مسلمانان مناطق گوناگون و آنهایی که در خارج زندگی می‌کنند، را بیان می‌کند. بنابراین، واتسون بیشتر از همه تأکید می‌کند، که چگونه اقدام به پوشیدن حجاب به یک عمل سیاسی تبدیل شده است؛ که معنای آن بسته به هم‌آمیختگی و انسجام شرایط محلی در موقعیت جهانی، در هر منطقه خاص فرق می‌کند. به طور خلاصه، استمرار در پوشیدن حجاب تداوم ناخواسته یک سنت نیست، بلکه پاسخی سنجیده به جهان متغیر است

1. Respectability

۲. البته این اولین بار نیست که پوشش مسلمانان در تضاد با فرآیند غربی شدن قرار گرفته است. یکی از بحران‌های کمتر شناخته شده فرایند نوسازی، مسئله شلواری‌های سربازان تونسی بود (بنگرید: گلنر ۱۹۸۱ م، ص ۱۷۷).

(بیکن ۱۹۹۰م، ص ۱۳۶). واتسون ادعا می‌کند که ما فقط با توجه به مسئله حجاب در قالب چنین عباراتی است که می‌توانیم به عمق دیدگاه‌های کاملاً متضاد نویسندگان فمینیست غربی - که به حجاب به عنوان یک عنصر محدود کننده و تحمیلی می‌نگرند - و دیدگاه‌های توجیه‌گران مسلمان - که ادعا می‌کنند حجاب یک عمل اختیاری و رهایی‌بخش است - دست پیدا کنیم.

کانون بحث فصل‌هایی که توسط مارتین استوکس و گوستاو تایس ارائه شده، کثرت و تنوع اشکالی^۱ است که با مفهوم پست مدرنیته پدید آمده است. استوکس در فصل دوم با ارائه تحلیل خود از آرابسک^۲ می‌خواهد توضیح دهد که نیروهای سیاسی و فرهنگی جهانی و ملی چگونه این شکل خاص از فرهنگ عمومی را میان مهاجران شهری آواره در ترکیه رواج داده‌اند. وی بیان می‌کند که این امر ناشی از کاربرد استعارات جهانی، از قبیل شرق و غرب به عنوان شکلی از تمرین اجتماعی و مکانی (فضایی) است. این امر درباره رقص شکم و رقص دست جمعی^۳ - دو عملی که به نظر استوکس با وضوح و روشنی خاص، آمیختگی فضاهای جهانی، شهری، جسمی و اخلاقی آشکار می‌کند - بهتر فهمیده می‌شود. گوستاو تایس در فصل سوم بدون مناقشه در این عبارات، به نحوه ترکیب فضاهای شهری و اخلاقی در میان رفتارهای مشخص یک مورد متفاوت، در تحلیل خود از چگونگی مراسم اصلی شیعیان، در یادبود شهادت امام حسین در ترنیداد پرداخته است.

این مراسم، در عزاداری مرگ نوه ارشد پیامبر اسلام (امام حسین) [ع]

1. Forms

2. Arabesk

3. Belly Dancing And Social Dancing

در واقعه کربلا در سال ۶۸۰ میلادی انجام می شود. این جریان یکی از مهمترین حوادث در تاریخ مسلمانان است. این واقعه نزد مسلمانان، بیانگر ضرورت قیام علیه ظلم و بی عدالتی است. در نظر آنان این عمل یک مراسم دینی مهم است که هم آنان را به گذشته پیوند می دهد و هم اینکه هویت شان را آشکار می کند. آنان این مراسم را هر ساله در هر کجا که باشند - به خصوص در ایران، هند و پاکستان - برپا می کنند. این عمل در ترینیداد در وضعیت سیاسی و فرهنگی متفاوت برگزار می شود؛ در مراسم حُسی^۱، غیرمسلمان نیز در کنار شیعیان شرکت می کنند، البته آنان جلوه ای خاص به این مراسم می دهند که آن را از حالت یک مراسم موقری که یادآور حوادث تلخ در کربلا است، به کاروانی از شادی تغییر می دهد؛ در نظر شرکت کنندگان غیرمسلمان مراسم حُسی صرفاً یک برنامه شادی آفرین است که در آن غم و اندوه به جشن و شادی تبدیل شده است. رنگ سیاه لباس های شیعیان در این مراسم - که به عنوان نمادی از مرگ و یادآور واقعه کربلا است - در میان انبوه رنگ های عجیب و غریب لباس های سایر شرکت کنندگان گم می شود. طبل زدن و رقص، ویژگی بارز مراسم حُسی می باشد، در این مراسم رفتارهای متناقض و ضد و نقیض با هم جمع شده اند. شیعیان ترینیداد هم اکنون خود نیز واقفند که نمی توانند کنترل این مراسم را در دست داشته باشند و به خاطر محبوبیت زیاد آن نزد همه مردم ترینیداد و شرکت آنها در این مراسم، ساختار و مفهوم اصلی اش گسترش و تغییر یافته است.

بنابراین اگر هدف پست مدرنیسم جستجو و ستایش تنوع زیاد سبک ها

1. Hosay

و فعالیت‌های محلی و فهم گسترش ناهمگونی فرهنگی باشد، در آن صورت محتوای این دو فصلی، که توسط استوکس و تایس نوشته شده انعکاسی از نسخه پست مدرن مطالعات اسلامی است.

استوکس و تایس هر دو سئوالاتی در مورد جهانی شدن فرهنگ و بومی شدن^۱ آن مطرح کرده‌اند (هانرز ۱۹۸۷ م). البته این مسئله در فصل یازدهم توسط نینا وربنر تفصیل داده شده است؛ بررسی‌های نهایی وربنر نشان می‌دهد که چگونه گزارش‌ها و تصویرهای رسانه‌های غربی از جنگ خلیج [فارس] نزد مسلمانان مقیم بریتانیا - اکثراً پاکستانی - به عنوان داستانی مملو از مفاهیم محلی تفسیر شد. جوامعی که وارد سرزمین‌های دیگر می‌شوند، همواره با مشکلات اولیه ناشی از برخورد دیگر فرهنگ‌ها مواجه هستند. مسلمانان مقیم بریتانیا با داشتن فرهنگ پیچیده و گسترده که از سرزمین مادری‌شان و سرزمینی که هم‌اکنون در آن زندگی می‌کنند نشأت گرفته، دارای پایگاه قوی هستند؛ بسیاری از آنها از بدو تولد با سیستم‌های دوگانه‌ای از معانی خو می‌گیرند (هانرز ۱۹۹۲ م، ص ۲۶۴)؛ فقط گزارشی که حوادث جهانی، مانند جنگ خلیج، را در قالب تجربیات محلی ترسیم کند می‌تواند به طور متقاعدکننده‌ای با یک چنین مردمی صحبت کند و در حل تناقضاتی که حتی در میان این جمعیت با سابقه نیز وجود دارد، مؤثر باشد. به نظر می‌رسد کاربرد واژه «روایت»^۲ توسط وربنر برای بیان شیوه و عاظم محلی مسلمانان و رسانه‌های خبری مسلمان، در تفسیر وقایع جنگ خلیج برای جوامع مسلمان، بسیار مناسب و بجا باشد، به ویژه آنکه این واژه به طور ضمنی بر پاره‌ای مفاهیم

1. Creolization

2. Fabulation

افسانه‌ای و دروغین نیز دلالت می‌کند.

فرآیندهای مشابه را می‌توان به شیوه‌های مختلف در میان دیگر عناصر پراکندگی مسلمانان - که الزاماً به دنبال هویت و ارائه تعریفی از اسلام در بافت‌های فرهنگی مختلف هستند - مشاهده کرد. ریچارد آنتون در مقاله مفید خود کانون بحث را زندگی و دیدگاه‌های دسته‌ای از مسلمانان مسافر قرار داده است، که عمدتاً در ادبیات این حوزه مورد توجه واقع شده‌اند. وی تجربیات و مشاهدات سه تن از مسلمانان اردنی را که به قصد تحصیلات عالیه از خاورمیانه به بریتانیا، آلمان و ایالات متحده رفته‌اند، به صورت مستدل بیان کرده است. او استدلال می‌کند که به احتمال زیاد، اشتیاق برای کسب علوم غربی و جدید ادامه خواهد داشت تا ابعاد مذهبی مهمی پیدا کند؛ حتی اگر این تحصیلات در کشوری غیر اسلامی صورت گیرد و این ابعاد مذهبی با شیوه‌هایی از زندگی مواجه شود که در تضاد با آنها باشد. چنین تناقضاتی واکنش‌های متفاوتی در پی دارد. آنتون کاربرد دسته‌ای از مفاهیم (همانند شبکه ساختن اذهان^۱ و تقارب طردکننده^۲) را ارزیابی می‌کند؛ این مفاهیم برای فهم راه‌حل‌هایی اتخاذ شده که از سوی مسلمانان برای نجات از محاصره زندگی در خارج، و نیز برای فهم مسئله بازگشت به وطن، که از مشکلات کمتری برخوردار است، مورد استفاده قرار گرفته است.

پژوهش آنتون، درباره اینکه چگونه مسلمانان در حالی که به دنبال تحصیل در دانشگاه‌های خارج هستند، مذهب و هویت خود را حفظ کرده‌اند، پیش‌درآمدی مناسب برای مقاله گرهم است که بیان می‌کند

1. Comportmentalization

2. Exclusionary Closure

چگونه روشنفکران مسلمان در نوشته‌های خود دیدگاه شخصی‌شان را از اسلام بیان کرده‌اند (یا اینکه آن را تحریف کرده‌اند). مسائل مشابهی نیز وجود دارد؛ از قبیل اینکه چگونه می‌توان یک سبک زندگی اسلامی را در کشوری به اجرا گذاشت، که مذهب مسیحیت با قوانین و خلیقات متفاوت خود تقریباً در آن حاکم است و نیازهای خاص و اغلب واقع‌بینانه یک مسلمان عمل‌گرا را برآورده نمی‌کند. گرهم معتقد است که به هر حال مشکلاتی که در سر راه داشتن یک هویت اسلامی وجود دارد احتمالاً برای تحصیل کرده‌ها یا روشنفکران مسلمان مسئله حادی می‌باشد، روشنفکرانی که باید با مناقشات علمی هم‌تایان غربی و اغلب مسیحی خود سروکار داشته و با آن دست به گریبان باشند. در حالی که محققین اسلامی سنت‌گرا شبیه علامه اقبال و مولانا معدودی تألیفات خود را به زبان‌های فارسی، اردو و عربی می‌نوشتند، محققین معاصر مسلمان مانند حسین نصر، اسماعیل فاروق و علی اشرف - و تمام کسانی که گرهم از آنها صحبت به میان آورده - از ابتدا نظریات خود را به زبان انگلیسی نوشته‌اند. این امر باعث شده تا تألیفات آنها در سطح وسیع‌تری مورد استقبال قرار گیرد و نظر منتقدین و حتی مخالفین را به خود جلب کند. گرهم عمدتاً بر نظریات دو تن از روشنفکران مسلمان، که اکبر احمد یکی از آنان است، تأکید کرده است. لذا از برخی جهات می‌توان گفت مجموعه‌ای که گرهم در مقاله خود از آنها بحث کرده عمدتاً محققین امروزی هستند.

مقاله گرهم، و به طور کلی تمام این کتاب تا آنجایی که ما احساس می‌کنیم، در پی بیان این نکته است که امروزه، لحظه‌ای حساس برای نقد مطالعات اسلامی است. ما امروزه در نقطه بازگشت قرار گرفته‌ایم. اکنون

زمان آن است تا جنبه‌های متفاوت را مورد بررسی قرار دهیم و بیان کنیم که ما در «گذشته» چه نقشی داشتیم و در آینده چه جایگاهی خواهیم داشت. اگر چه، به اقتضای سن، مخاطبان عمده ما دانش‌پژوهان سنتی و دانشگاهیان هستند، آرزو می‌کنیم که سطح وسیع‌تری از کسانی که به اسلام و مطالعات اسلامی علاقه‌مند هستند - مانند روزنامه‌نگاران، نویسندگان و دست‌اندرکاران فعالیت‌های رسانه‌ای، افراد متوسط‌الحال و معمولی که خواه ناخواه با عباراتی چون «فتوی»، «جهاد» و «آیه‌الله» سرو کار دارند - را تحت پوشش قرار دهیم.

وقایعی که در دهه گذشته، دین اسلام را تغییر و تکان داد، عبارتند از انقلاب اسلامی ایران، ماجرای سلمان رشدی و جنگ خلیج فارس. حوادث دیگری نیز بی‌سرو صدا بر جامعه اسلامی تأثیر گذاشته‌اند، اما اهمیت پیامدهای آنها از موارد سابق کمتر بوده است. امروزه دنیای خارج از طریق تلویزیون و ویدئو حتی به درون بسته‌ترین خانه‌های مسلمانان نیز راه پیدا کرده است. فرآیندهای جهانی شدن به شیوه شگرف و به صورت چشمگیری فرهنگ‌های سنتی را تحت تأثیر قرار داده به طوری که باعث شده، مسائلی برای مسلمانانی پیش آید که تا چندی پیش نادیده گرفته می‌شدند. هم اینک مسلمانان مجبورند با این مسائل سرو کار داشته باشند و پاسخی برای آنها فراهم آورند. اگر چه روند بروز واکنش‌ها کند نبوده اما - همان‌طور که در مورد سلمان رشدی دیدیم - بر اساس تعصب و احساسات بوده است. مسائلی که قبلاً فقط برای دانشمندان و محققین جذاب بود امروزه بر سر هر کوچه و بازاری توسط زنان و مردان مسلمان و در سطوح مختلف جامعه به بحث گذاشته می‌شود. به نظر می‌رسد یکی از نتایج این امر قطب‌گرایی آشکار مسلمانان در جهان باشد که

گسست میان اسلام رادیکال و غرب را به دنبال داشته است. پاسخ عوامانه مسلمانان به جهان متغیر، ناشی از از همین امر است؛ پاسخ آنان شکل گرفته و حاصل احساسات بازار^۱ است که واکنش مسلمانان را در حدّ تَعَصُّب و احساسات برخاسته از افراد بازاری کاهش داده است. از طریق تلویزیون، سایر پاسخ‌های بسیار مؤثری که محققین و دولت مردان مسلمان عرضه کرده‌اند تحت شعاع این واکنش خاص بازاری قرار گرفته و این خود میراثی از عصر پست مدرنیسم است. بنابراین به نظر ما چالشی که بر سر فهم اسلام در عصر پست مدرنیته وجود دارد نیازمند تمامی تحلیل‌ها و تفسیرهای ما - از قدیم و جدید - است. در حقیقت مطالعات شرق‌شناسی که با تندی از سوی ادوارد سعید محکوم شده، و نه مطالعات ضد شرق‌شناسی که باز هم ادوارد سعید خود به آن اشاره کرده، هیچ‌کدام به ما کمک نخواهد کرد. ما وضعیتی بسیار متنوع و پیچیده را پیشنهاد می‌کنیم که مستلزم توجه بیشتر و شیوه‌های مطمئن و ظریف تفکر درباره جامعه اسلامی است. امیدواریم که این کتاب مقدمه‌ای برای این امر باشد.

1. Bazaar



آرابسک ترکی و شهر

فرهنگ عامیانه شهری به عنوان تمرین فضایی

● مارتین استوکس

درآمد

نزد مسیحیان و مسلمانان، استانبول و جایگاه ترکیه در جهان همواره مظهر پیوند شرق و غرب به حساب می‌آمده است. اروپائیان سیمای این شهر را از روی ادبیات غنی «مسافرت» می‌شناسند و نیز از این طریق رسانه‌های گروهی، رشد دولت غربی را در این «همسایه فلک‌زده»^۱ خود توجیه می‌کنند. در تاریخ نگاری ترکیه با فتح این شهر در سال ۱۴۵۳، «عصر فتوحات» آغاز شد که در پی آن استانبول به تصویر غامض و تقریباً متناقض از اعتبار و قدرت اسلام اروپایی تبدیل شد و به طور همزمان به

1. Troubled Neighbourhood

عنوان مظهر توسعه و پیشرفت، که از سوی ترکان عثمانی حمایت می شد، مطرح گشت. برای سلاطین عثمانی، استانبول نه تنها مرکز خلافت بلکه صحنه ای بود که در آن نظریات وارداتی توسعه و پیشرفت در چهارچوب برنامه ریزی آرمانشهری^۱ آن به مرحله اجرا گزاریده می شد. (چلیک، ۱۹۸۶م) امروزه برخلاف ادعاهای بسیاری از نظریه پردازان مدرنیته، که تجربه فرهنگی را اساساً امری «غیرمنطقه ای»^۲ می دانند (برلند، ۱۹۸۸م) استانبول محلی است که برای کسب اعتبار، قدرت خود را از دست نداده است، اگرچه نظم نوین جهانی، تحولات بنیادین را به شیوه هایی بروز داده است که استانبول نیز آن را تجربه کرده است. استانبول هنوز هم بیش از هر جا و هر چیز مظهر پیشرفت ترکیه است و اگر چه جایگاه پایتختی خود را به آنکارا داده است، اما هیچ یک از قوای متناقض خود را به عنوان تصویری از شرق در غرب و غرب در شرق از دست نداده است. این تصویر ناشی از اعتبار و اهمیت حیاتی دولتی است که به شدت مظهر غرب گرایی و سکولاریسم است. این تصویر همچنین بیانگر دعاوی بسیار مهم سیاسی است به این معنی که استانبول با حفظ نقش تمدن ساز خود در خاورمیانه و به اعتبار مسئولیت های طبیعی ناشی از موقعیت جغرافیایی و فرهنگی اش و نیز به دلیل پیشرفت اقتصادی در آسیای میانه مستعد درگیر شدن با خطر بنیادگرایی است. همچنان که کیدر^۳ اخیراً اشاره کرده نخبگان تجاری استانبول در توسعه راه های جدید برای بسط جذابیت اقتصادی استانبول کوتاهی نکرده اند. (۱۹۹۲م).

به هر حال این اسطوره تنها به نخبگان مربوط نمی شود. استانبول

1. Utopian

2. Delocalised

3. Keyder

دارای جمعیتی بیش از دو میلیون نفر است. زندگی در استانبول، شهری که آسیا و اروپا را در درون خود جای داده، مستلزم مواجهه با نیروی زیادی از اسطوره‌های ترکی شرق و غرب^۱ است؛ به عبارت دیگر زندگی در استانبول انسان را دائماً به یاد تاریخ‌های جهان دو دنیایی می‌اندازد که ترک‌ها در آن بدون داشتن جایگاهی در اسطوره‌شناسی‌های غالب معمولاً خود را به طور ناشیانه و بعضی اوقات بی‌اختیار در یک حالت «بینابین»^۲ فرض می‌کنند. به هر حال من بر آن نیستم تا برای تبیین شکاف شرق - غرب در ترکیه معاصر، عوامل فرهنگی کاملاً مشخص این شکست مربوط به هویت^۳ را بررسی کنم، هدف کلی من در این فصل این است که نشان دهم چگونه نظریات مربوط به شرق و غرب در حوادث روزمره زندگی در این شهر سامان یافته‌اند و شیوه‌های استفاده روزمره از زبان، فضا و مکان^۴ را به تصویر بکشم. یک شهر فقط یک نماد منفعل و ایستا نیست، بلکه جایی است که در آن حیات، منفعت و مالکیت وجود دارد. چنانچه دوکرتیو^۵ اشاره کرده است (۱۹۸۷م، ص ۱۱۵) لازم است تا ما تجربیات فرهنگی و اجتماعی شهرها را نه در قالب مکان بلکه در قالب فضا درک کنیم تا به عنوان یک تمرین اجتماعی، مکان‌ها را اشغال کنیم، از آنها استفاده ببریم و «حس»^۶ اجتماعی را در آنها به وجود آوریم. بنابراین آنچه حیات فرهنگی و اجتماعی را در یک مکان ایجاد می‌کند، مجموعه‌ای از «تمرین‌های فضایی» یا «مطالعه نحوه استفاده و ساخت فضا»^۷ است. این تمرین‌ها در سطوح مختلف قابل اجرا است: از ساخت و اداره، معماری و برنامه‌ریزی شهری گرفته تا حوادث سطح پایین‌تر روزانه

1. East and West

2. "between"

3. Failure to be

4. Space and Place

5. De Certeau

6. Sense

7. Proxemics

همانند عمل «قدم زدن»، (پیاده روی) که نمودی از اجتماعی شدن است. نزد دوکرتیو «قدم زدن» استفاده از سلسله ای از تمرینات اجتماعی شهری است که بیانگر اهمیت نظم فضایی موجود می باشد. «قدم زدن» در فضاهایی محقق می شده که به طور همزمان جهانی، ملی، شهری، داخلی و نهایتاً جسمی^۱ است. برای شناخت و درک اهمیت جهانی شدن نزد ترک ها لازم است تا ماهیت این تمرین های فضایی را بشناسیم.

شکلی از فرهنگ عامیانه در ترکیه به نام «آرابسک» معروف است که قبل از هر چیز با موسیقی و نیز با فیلم، داستان بلند و... پیوند دارد و بر تمرین های فضایی به شیوه ای بسیار ظریف تأکید می کند. استعارات و نمادهای اصلی آرابسک آشکارا در اطراف مجموعه ای از تضادهای فضایی دوگانه شکل یافته است: یک ترکیه «غربی» (مدرن) با یک ترکیه «شرقی» (عقب مانده) در تضاد است؛ فضای شهری منظم و برنامه ریزی شده در تضاد با فضاهای بی سامان و نظم نیافته حومه شهر استانبول - که به گسکندو^۲ معروف است - قرار می گیرد، کف نفس در تضاد با بی ارادگی است. «بیرون» (ic) در تضاد با «درون» (dis) است. «محجوب» و پوشیده (Kapali) در تضاد با «باز» و عریان (acik) است. همه این دوگانگی ها به طور تنگاتنگ با نظریات نظم اخلاقی - «غرب»، فضای شهری منظم و بدن های تحت مهار و پوشیده - و بی نظم اخلاقی - «شرق»، فضای شهری بی نظم و بدن های عریان - در ارتباط است. قهرمانان فیلم های موسیقی آرابسک بدون استثنا از حومه جنوب شرقی ترکیه (شرق درونی متوحش) هستند که دارای زندگی فلاکت بار و یأس آوری در اطراف گسکندو هستند.

1. Bodily

2. Gecekondü

ضعف و بی‌ارادگی جنسی آنها در پرتو نابکاری کارگران شرور و زنان زیبا آشکار می‌شود؛ زنانی که با چشمانی اشکبار برای مجموعه‌ای از مردان احساساتی، شهوانی و دارای بیماری مازوخیسم، که زندگی خود را بیهوده و عبث می‌دانند، آواز می‌خوانند. آرابسک نه تنها به عنوان تصویر ادراکی گیرتزی^۱ از طرح‌های فضایی این مفهوم دراماتیک از زندگی شهری، بلکه به عنوان مجموعه تمرین‌هایی است که این طرح فضایی، ماهرانه در چهارچوب آن اجرا می‌شود. به این علت، این فصل به آرابسک از زاویه دو تمرینی که معمولاً از سوی دیگرگزارشگران نادیده گرفته شده است، می‌پردازد که عبارتند از: رقص شکم^۲ (یا «رقص شرقی») و رقص دسته‌جمعی^۳ [(دونفره)]. در این دو عمل می‌توان به وضوح آمیختگی فضاها، جهانی، شهری، مدنی و اخلاقی را دید.

آرابسک و شهر اسلامی شده^۴

قبل از هر چیز باید پرسید آرابسک چیست؟ واژه آابسک دارای قدمت طولانی است. اُزتونا^۵ (۱۹۸۷ م، ص ۴۸) مفهوم امروزی آن را در

1. Geertzian Cognitive Map

2. Belly Dancing 3. Social Dancing

۴. این بخش بر اساس یک پژوهش میدانی در ترکیه در فاصله سال‌های ۱۹۸۵ م تا ۱۹۸۸ م که هزینه آن را ESRC متقبل شده بود، تهیه شده است. این بحث در شکل‌های مختلف به صورت سمینارهایی در دانشکده گیتاشناسی در دانشگاه آکسفورد، دانشکده انسان‌شناسی در دانشگاه کالیفرنیا و برکلی و دانشکده انسان‌شناسی اجتماعی در دانشگاه کوینز بلغاست ارائه شده است. من به ویژه به آیف‌ر بارتو از دانشگاه برکلی، به خاطر یادداشت‌هایش بر نسخه پیش‌نویس این مقاله مدیون هستم.

5. Oztuna

موسیقی فیلم^۱ - به خصوص موسیقی فیلم‌های برگرفته شده از موسیقی‌های مصری و هندی که در دهه ۱۹۳۰ م و ۱۹۴۰ م محبوبیت داشت - توصیف می‌کند. ارهن جنسبی^۲ این واژه را برای اولین اثر موفق خود با نام «تسلّی خاطر»^۳ در سال ۱۹۶۹ م به کار برد. جنسبی این واژه را برای تمام قطعات موسیقی سنتی خود یا موسیقی محلی روستایی، موسیقی غربی و موسیقی شرقی - نوعی موسیقی که با آواز مصری و با رقص همراه می‌باشد - استفاده کرده است. قطعات ساخته شده توسط وی به وسیله برخی آهنگ‌سازان از جمله احمد سزگین^۴، سوات ساین^۵ و عبدالله نیل بیساگ^۶، گسترش یافت تا پاسخگوی فرهنگ پررونق کازینو^۷ - فرهنگی که در اواخر دهه ۱۹۴۰ م و دهه ۱۹۵۰ م شکل گرفته بود - باشد. کازینو، باشگاه و محلی برای نوشیدن، خوردن و تماشای برنامه‌های نمایشی مهیج بوده و هست. کازینوها در سراسر ترکیه یافت می‌شوند. همچنان که گانگور^۸ اشاره کرده (۱۹۹۰ م) این کازینوها به عنوان نمونه پیشرفته میهین^۹ شهری - مشروب‌فروشی‌هایی که اقلیت‌های مسیحی در استانبول مجاز به خرید مشروب از آنجا بودند - است که امروزه ارضا کننده سلیقه بورژواهای مهاجر جدید هستند که از برنامه‌های حمایتی مدرنیزه کردن روستایی عصر مندرز (دهه شصت) بهره می‌برند. در این فضا هم سلیقه (Fasil) سنتی رونق یافت و هم فرصت مناسبی برای رشد و پیدایش نسل‌های جدید به وجود آمد. آهنگ‌سازان دریافته بودند که تقاضای زیادی برای یک موسیقی که بتواند به زبان

1. Film Music

2. Orhan Gencebay

3. Bir Teselli Ver

4. Ahmad Sezgin

5. Suat Sayin

6. Abdullah Nail Baysug

7. Gazino Culture

8. Gungor

9. Meyhane

«روستا»، «شهر»، مدرنیته و سنت صحبت کند، وجود دارد. آهنگ سازان پیشرو، کسانی چون جنسبی، توانستند تا موقعیت مناسبی را در این بازار سودآور به دست آورند. بنابراین تا وقتی که در سلیقه مشتریان و مخاطبان تحول و پویایی وجود دارد و تا وقتی که موسیقی به سرعت و به مدد تحولات تکنولوژیکی تغییر و تحول می‌یابد و محیط کازینو نسل‌های جدید می‌پروراند، آرابسک، موسیقی حاکم بر کازینوهای شهری خواهد بود. نیلوفر گوله^۱، کازینو را در عبارت زیر خلاصه کرده است «جایی که مردان و زنان در یک محیط نورافشانی و موسیقی به رقص شکم می‌پردازند تا تخیلات شهری و تمایلات آلاترکی^۲ خود را به منصفه ظهور برسانند...» (گوله، ۱۹۹۲م).

تعریف آرابسک مشکل است و در ترکیه تعاریف ارائه شده برای آرابسک به دور از نقد نیستند. این تعاریف در ده سال اخیر در عرصه‌های عمومی و در متن گفتگوهای مربوط به ماهیت و جایگاه جامعه مدنی در دولت مدرن ترکی رشد و نمو پیدا کرده است. ترکیه مدرن از خلال بسیاری از سیاست‌هایی که از تجزیه امپراطوری عثمانی ناشی شد، سنتی عظیم از اصلاحات دیوان سالارانه را به ارث برده است. این اصلاح طلبی و نهادهای دولت که به وسیله همین اصلاحات مشروعیت یافته‌اند، زندگی مردم ترکیه را به ویژه در سه دهه بعد از استقرار جمهوری مدرن، تحت الشعاع قرار داده بود. اما این امر در دهه ۱۹۵۰م تغییر یافت. ایجاد توازن قدرت ناشی از جنگ سرد و توجه فزاینده دولت‌ها به الگوهای جهانی بدهی و وابستگی اقتصادی، به انبوه فشارهایی منجر شد که از

1. Nilufer Gole

2. Alaturka

سوی طلبکاران دولت و به منظور [اجرای برنامه] «آزادسازی» وارد می‌آمد. یکی از نشانه‌های اساسی این امر چهرهٔ سیاسی اسلام بود که بخش عظیمی از رأی‌دهندگان را در دههٔ ۱۹۵۰ م بسیج کرد. ناسیونالیسم ترکی که در ارتباط با نظریات مدرنیته - شهروندی، استقلال ملی و توسعه صنعتی - ظهور یافته بود به شدت صیغهٔ سکولار داشت. این سکولاریسم به واسطهٔ فعالیت‌های نخبگان بروکراتیک اصلاح طلب - که خواهان گسترش نوعی فرهنگ ملی بودند و این فرهنگ ملی اساساً با تنوع فرهنگی اسلامی دولت عثمانی در تضاد بود - حاد شده بود. اسلام به اصول اخلاقی فردی تنزل پیدا کرد و تمامی زمینه‌های اعمال دینی اجتماعی در راستای تشکیل دولت - ملت مدرن برجسته شده بود. تقابل موجود میان بوروکراسی و بورژوازی صنعتی، که ریشهٔ آن به اصلاحات عصر تنظیمات^۱ برمی‌گشت (کیدر، ۱۹۸۸ م)، هم‌اکنون در جمهوری جدید به تقابل سکولاریسم و اسلام مبدل شده بود؛ بنابراین بورژوازی صنعتی قادر بود تا اسلام را به عنوان یک مسئله فرعی معرفی کند که در گرماگرم فضای اصلاحات دولتی به طور غیرعادلانه‌ای به فراموشی سپرده شده بود. در این فضا تمام زوایای اصلاح طلبی - که با شیوه‌های قوی و عمیق با زندگی روزمره مردم ارتباط یافته بود - به زمینه‌های کوشش و تقلایی مبدل شده بود که در آن قدرت دولت، اغلب به شیوه‌های پیچیده، همواره مورد منازعه قرار می‌گرفت. پیروزی عدنان مندرس در انتخابات ۱۹۵۰ م در همه جا به عنوان پیروزی اسلام محسوب می‌شد. کودتای نظامی ۱۲ سپتامبر ۱۹۸۰ م - که بیانگر آشتی میان

1. Tanzimat era

نظامیان (مدافعان سنتی سکولاریسم آتاتورکی) و بورژوازی صنعتی بود - اوضاع را بسیار پیچیده‌تر کرد: نتیجه، انتقال آرام قدرت از حکومت نظامی تورگوت اوزال به دولت آناواتان^۱ بود. رضایت همراه با اکراه نظامیان به انبوه برنامه‌های «اسلامی کردن» که به وسیله اوزال ایجاد شده بود - اغلب در سطح امور جزئی آشکار: زبان گفتاری و سیاست رسانه‌ای در رابطه با زبان و عدم تمایل به دخالت در منازعات اساسی - مستقیماً در تضاد با میراث سکولار بود که انتظار می‌رفت تا نظامیان از آن حمایت کنند و این امر موجب نارضایتی چپ‌گرایان و خشنودی راست‌گرایان در ترکیه شد.

این آشتی که با برخی از تحولات عمده در فضای شهری استانبول در اواخر دهه ۱۹۸۰م همراه بود، تحت عنوان برنامه معروف اصلاحات شهری شهردار آناواتان (بدرالدین دالان)^۲ صورت می‌گرفت. طبق اظهارات دالان، هالیک^۳ (شیپور طلایی) باید تمیز می‌شد؛ آب‌های بسیار آلوده آن - که به رنگ چشم‌های دالان (که دست کم بعد از این سخنرانی وی، در افواه افتاد) شده بود - باید بیرون کشیده می‌شد. بازار رو به زوال پشت پل گالاتا^۴ و خانه‌های قدیمی اطراف ساحل باید برچیده می‌شدند تا راه برای پارک و ورود به این شهر بزرگ فراهم شود. این اقدام به همراه [تأسیس] پل دوم بسفر^۵ پاسخی به بار ترافیکی، آلودگی صوتی و محیط زیستی این شهر بود که با سیاست‌های اقتصاد آزاد (غیرمداخله‌گرایانه^۶) حکومت اوزال همراه بود. این اقدامات همچنین تلاش آشکاری برای

1. Anavatan (ANAP)

2. Bedrethin Dalan

3. Halic

4. Galata Bridge

5. Bosphouous

6. Laissez - Faire Politics

بازسازی استانبول به عنوان پایتخت اسلامی و عثمانی در عصر فتوحات بود. سخنان دالان دارای اهمیت زیادی بود. بخصوص از این جهت که حکومت اوزال خواهان معرفی ترکیه به عنوان یک قدرت اسلامی اروپایی^۱ بود، چنانچه روزگاری امپراطوری عثمانی چنین نقشی را بازی می کرد. اوزال می خواست ترکیه را به عنوان شریک تجاری اروپا در خاورمیانه و جامعه اقتصادی اروپا مطرح کند. بناهای یادبود موجود در مراکز عمومی که زمانی منحصراً و به طور آشکارا به آتاتورک اختصاص داشت اکنون به فاتح استانبول، سلطان محمد دوم^۲، به عنوان تصویری از یک ترکیه کاملاً متفاوت و ظاهراً شرقی تعلق دارد.^۳

چنین تغییر و تحولاتی در این شهر در برخی موارد نتیجه عکس داد، چرا که - در رأس همه عوامل - بسیاری از فضاهایی که برای پارک طراحی و پاکسازی شده بود، به سرعت به دالان فروخته و به پارکینگ و سایل نقلیه تبدیل شد. به هر حال، فارغ از اینکه این ادعاها تا چه حد صحت داشت، بدبینی و اتهام فساد، کارگر افتاد و دالان بی درنگ برکنار شد و نورالدین سوزان^۴ (از حزب مرکزی سوسیال هالکی)^۵ به جای وی نشست. نزد منتقدان آنچه در فضای شهری اتفاق می افتاد نه تنها بیانگر یک عقب نشینی اساسی نسبت به مواضع آتاتورک (اصلاحات سکولار) بود بلکه بدبینی، فساد و ناکامی در پرداختن به مسائل جاری اطراف شهر

1. European Maslim Power

2. Mehmet the II

۳. به عنوان مثال مجسمه سلطان محمدفاتح در شهر قدیمی (Old Sity) و نامگذاری دومین پلی که توسط ژاپنی ها بر روی بسفر ساخته شد و در سال ۱۹۹۰ م افتتاح گردید به نام پل سلطان محمدفاتح.

4. Nurettin Sozen

5. Soesial Halkci Partisi

استانبول (به ویژه مناطق تصرف شده پیرامونی آن؛ گسکندو) به حساب می‌آمد، چرا که در هیچ یک از تغییرات ظاهری مربوط به زیباسازی شهر نشانی از پیشرفت دیده نمی‌شد. سوزان در برخی از مصاحبه‌هایی که اندکی بعد از انتخابش انجام گرفت، بیان کرد که رفع مشکل گسکندو از اولویت‌های برنامه‌های وی خواهد بود. وی با آگاهی از مسائل اجتماعی به شیوه‌ای آرام و بسیار متفاوت از شیوه پرزرق و برق دالان به مسئله اداره امور شهری اشاره کرد. نزد منتقدان برنامه‌های دالان، سیاستهای وی بر مفاهیم چندگانه بی‌نظمی استوار بود که عمیقاً در اسطوره‌شناسی تاریخی و سیاسی ریشه داشت و مبتنی بر چند پیش‌فرض بود: اول اینکه سیاست‌های وی تلاشی برای برگرداندن استانبول به وضعیت سابق این شهر به عنوان پایتخت عثمانی بود - که بیانگر طرد اصلاحات آتاتورک بود -؛ دوم مدیریت سوء و بدبینانه وی در اجرای این برنامه‌ها؛ سوم گسترش و انجام گسیختگی شکل مناطق پیرامون استانبول (گسکندو).

اگر نظم و بی‌نظمی شهری حاکم در استانبول یک نماد اساسی از «ملت» در اواخر دهه ۱۹۸۰ م باشد این امر به طور تنگاتنگ با مفاهیم آرابسک و موسیقی ترکی در ارتباط است. نزد دست راستی‌ها (برای مثال ایلماز اوزتونا)^۱ موسیقی سنتی ترکیه به طور جبران‌ناپذیری به واسطه اصلاحات انجام شده در موسیقی صدمه دیده بود، از این رو لازم می‌آمد تا هر نوع موسیقی اسلامی - عربی از طریق بستن مراکز آموزشی «موسیقی شرقی» به فراموشی سپرده شود (اوزتونا، ۱۹۲۴ م) و تلاش شود تا پخش موسیقی‌های غیرترکی از رادیوی دولتی ممنوع شود

1. Yilmaz Oztuha

(اوزتونا، ۱۹۳۴م). تلاش دولت برای تثبیت یک فرهنگ مبتنی بر موسیقی ترکی خالص در رادیو و تلویزیون ترکیه^۱ و مراکز دولتی آموزش موسیقی - که مبتنی بر آهنگ‌های محلی آناتولی بود - تنها مردم را نسبت به آنچه انتظار می‌رفت درخواست کنند، بیگانه کرد. لذا با توجه به تنزل و تباهی بیش از پیش اشکال آرابسک، اجرای این برنامه‌ها یأس‌آور بود.

اوزتونا با ترسیم یک خط مستقیم از اشکال مردم‌پسند هنر موسیقی اواخر قرن نوزدهم - شامل آثار موسیقی‌دانان دانش‌آموخته‌ای که در دهه ۱۹۳۰م موسیقی فیلم تهیه می‌کردند؛ کسانی چون سعدالدین کاینک^۲ تا موسیقی آرابسک سالهای دهه ۱۹۷۰م، دریافته بود که سبک کلاسیک آرابسک تحریف شده است (اوزتونا، ۱۹۸۷م، ص ۱ - ۵۰).

از نظر دست چپی‌ها اصلاحات بجای، اما دارای سوء مدیریت بود. وقتی پخش موسیقی شرقی از رادیو دولتی ممنوع شد و جایگزینی هم برای آن معرفی نشد، مردم در دهه ۱۹۳۰م به رادیوهای عربی و به ویژه رادیو مصر روی آوردند. مردم دریچه‌ای را به سوی یک فرهنگ موسیقی متفاوت بازکردند که تمام ویژگی‌های آن عربی بود. نویسندگانی چون اِگریبیل^۳ (۱۹۸۴م) کمتر تمایل دارند تا بر سازوکارهای داخلی هنر موسیقی سنتی تأکید کنند بلکه در مقابل، زمینه‌های اجتماعی جدید مهاجرت از روستا به شهر و آرابسک «عامیانه» ابراهیم تاتلیس^۴ و فردی تیفور^۵ را مورد تأکید قرار می‌دهند. در نهایت منتقدان دست چپی تجدید پیوند بورژوازی صنعتی با مؤسسات دولتی در سال ۱۹۸۳م را به طور اجتناب‌ناپذیری به استفاده بی‌محابای اوزال از آرابسک برای اهداف

1. TRT

2. Sadettin Kaynak

3. Egribeli

4. Ibrahim Tatlis

5. Fardi Tiffur

سلطه‌جویانه‌اش تفسیر می‌کنند. برای مثال با توجه به کمک ستاره‌های آرابسک در انتخابات، استفاده از موسیقی‌های آرابسکی برای شور و هیجان دادن به رقابت‌های انتخاباتی، و تلاش برای لغو ممنوعیت استفاده رسانه‌های دولتی از آرابسک.

منتقدان دست چپی، آرابسک را ذاتاً مظهر پدیده‌های جبرگرایی و قضا و قدر «اسلامی» می‌دانند که در فضای فرهنگی ناشی از «نبود جایگزین»^۱ به وجود آمده به وسیله اصلاحات کمرشکن دولتی تجلی پیدا می‌کند (اگریبل، ۱۹۸۴م، ص ۳۸). همچنین ادعا می‌شود که این جبرگرایی به طور بدبینانه‌ای در راهبردهای عوام‌پسند احزاب دست راستی رسوخ پیدا کرده است. اکراه و امتناع موسیقی‌دانان آرابسکی از برگزاری نشست‌های سیاسی و تمایل آنها به حمایت از حزب ANAP، موضوع مورد علاقه مفسران همفکری چون بلج^۲ (۱۹۹۰م) و ازبک^۳ (۱۹۹۱م) شده است. آنچه خاطر هر دو دسته از منتقدان را به خود مشغول داشته این است که آرابسک نوعی حس مازوخیستی ناشی از بی‌ارادگی را باعث شده است. این نظریه متشکل از آمیزه‌های شور و هیجان، جنسیت و فضای شهری موجود در فیلم‌ها، اشعار غنایی و تندیس‌های تبلیغاتی است.

هیجان، جنسیت و فضای شهری

بدون شک آرابسک - در نظر شهرنشینانی که با آن سروکار دارند - با

1. (Lack Of Alternatives) Alternatif Sizlik

2. Belge

3. Ozbek

شور و هیجان معنی پیدا می‌کند؛ شور و هیجانی که در کارگران سرخورده^۱ جلوه می‌کند. در قالب موسیقی این امر به عنوان مجموعه‌ای از تقابل‌های ساختاری - میان تک‌خوانی یا تکنوازی در مقابل همخوانی، آهنگ ستکاری شده در مقابل ساختار ملودیک، وقت آزاد در مقابل وقت ضیق و از این قبیل - نمود پیدا می‌کند.^۲ آرابسک برای موسیقی دانان و تهیه‌کنندگان، زبانی است که برای ایجاد ارتباط میان هیجانات^۳ طراحی شده است. از سوی دیگر در نگاه منتقدان آرابسک، این سبک به شور و هیجان خارج از کنترل، «بدون پوشش» یا «آشکار»، مربوط می‌شود. از نگاه نخبه‌گرایان هنر موسیقی که معتقدند شور و هیجان و ساختار باید دارای توازن معین باشد، آرابسک هیجان لجام‌گسیخته است.

این عدم توازن احساسات با این نظریه نسبت نزدیک دارد که آرابسک، موسیقی گوشه‌نشینان شهر استانبول است؛ اجتماعات مهاجر و مطرودی که در حاشیه شهر زندگی اجتماعی نامتعادلی دارند. پیوسته این نظریه به عنوان یک حقیقت مطلق به گوش می‌رسد که آرابسک موسیقی ساکنان گسکندو و رانندگان و سایل نقلیه دولماز^۴ است که سیستم حمل و نقل غیررسمی میان گسکندو و شهر را در اختیار دارند. در فیلم‌های زیادی که در محیط آشکار گسکندو تهیه می‌شود، کارگران مهاجر نقش

1. The Inner Self (The Gonul)

۲. برای مطالعه بیشتر و به دست آوردن جزئیات دقیقتر راجع به این موضوع نگاه کنید به:

استوکس، ۱۹۹۲ م الف، فصل ۶.

3. Duygu

4. Dolmus

اول رانندگان کامیون یا دولماز را بازی می‌کنند. گاراژ توپکاپی^۱ - که به عنوان حریم نهایی شهر استانبول شناخته شده و در کنار دیوارهای این شهر به سمت غرب حد فاصل شهر استانبول و منطقه گسکندو واقع شده است و در دهه ۱۹۸۰ م برخی از نمایشنامه‌ها در آنجا به اجرا درمی‌آمد - نه تنها به عنوان مرکز نمایش‌های آرابسک شناخته می‌شد بلکه سیستم غیررسمی حمل و نقل و مرکز غیررسمی اقتصادی شهر نیز به حساب می‌آمد.

این نظریه که گسکندو یک محیط شهری بی‌نظم است، دو جزء اساسی دارد: [جزء اول اینکه] چون تاریخ گسکندو به لحاظ آداب و رسوم ریشه در برنامه‌های مدرنیزاسیون دولت مندرس^۲ (نشانه‌های نظم و بی‌نظمی شهری) دارد، و هنوز هم این وضعیت در گسکندو ادامه دارد، بنابراین گسکندو دارای یک تاریخ طولانی است. پیوند نظم شهری با زبان معماری که معرف آن خیابان‌های مستقیم، نماهای ساختمانی، بالکن و پارک‌هاست، آشکارا در برنامه‌ریزی شهری عصرتنظیمات^۳ (۱۹۳۹-۷۶ م) ظهور یافته است. به قول میشل (۱۹۹۱ م، ص ۱۶۲)، مرکز اروپایی جدید سعادتلی کتلوبی^۴ واقع در پرا^۵ که در دهه ۱۸۶۰ تأسیس شد نمایانگر الگویی از برنامه‌ریزی شهری برای تمامی امپراتوری عثمانی بود. عصر تنظیمات معرف توجه و جهت‌گیری تمامی سرزمین‌های کناره شرقی مدیترانه به تفوق و سلطه پایتخت اروپایی شمال غرب از دهه ۱۸۶۰ به بعد است. همچنان که میشل گفته، زبان جدید عقلانیت و نظم، با روابط سلسله مراتبی آن در ساختار و محتوا و در نمود و واقعیت به

1. Topkapi Garage

2. Menderes

3. The Tanzimat Era

4. Saadatli Kutlu Bey

5. Pera

تدریج هم فضای شهری و هم فضای سیاسی، داخلی و ظاهر شهر را استعمارزده کرد (میشل، ۱۹۹۱م، ص ۱۴۹). به نظر او، این نحوه استعمارزدگی، بخش مهمی از اقدامات سیاسی و اقتصادی سرمایه‌داری بود.

البته ظلم آبادی‌هایی^۱ که در اواخر دهه ۱۹۴۰م در شهرهای در حال صنعتی شدن ترکیه به وجود آمد، «بی‌نظم» نبودند. این شهرک‌ها در ابتدا در رابطه با تقاضای کار در مناطق صنعتی (از قبیل رامی، کاکاموتسفاپاسا، عمرانیه و کارتال)^۲ به وجود آمد. این امر همچنین باعث به وجود آمدن بازار انبوه کالاهای صنعتی در مقابل کارخانه‌ها شد. (کیدر، ۱۹۸۷م، ص ۱۵۹)، دولت‌ها یکی پس از دیگری (۱۹۶۳م، ۱۹۶۸م و ۱۹۷۳م) سعی داشتند تا کنترل این مناطق را به دست بگیرند اما هیچ‌گاه نخواستند بر توسعهٔ عدوانی آنها منع و تحریمی وضع کنند. (کلس، ۱۹۹۰م، ص ۶-۳۷۵) ساخت و ترکیب گسکندو یک ساختار تجاری به شدت تحت کنترل است. این نظارت توسط رؤسا^۳ و شبکهٔ وسیع دلال‌ها اعمال می‌شده (بنگرید به: دوبن، ۱۹۹۱م) حتی اولین جامعه‌شناسانی که «مسئلهٔ گسکندو» را مورد بررسی قرار داده‌اند دامنهٔ سازمان و نظم و ترتیب این مناطق را یادآور شده‌اند (بنگرید به: کاریات، ۱۹۷۶م) امروزه هر یک از مناطق گسکندو که به واسطهٔ شرکت در انتخابات مختلف به رسمیت شناخته شده‌اند، سریعاً از امکانات مواصلاتی و سیستم جمع‌آوری زباله منتفع شده‌اند و واحدهای آپارتمانی جایگزین ساختمان‌های یک طبقه‌ای شده است. با این وجود تصویر بی‌نظمی

1. Squatter Town 2. (Rami, Kocamustafapasa, Umraniye, Kartal)

3. Aghas (Bosses)

گسکندو به شدت متأثر از زبان نقد سیاسی و فرهنگی است. عامل دومی که باعث شد برخی گسکندو را نماد بی‌نظمی معرفی کنند این است که یک فرهنگ و ادبیات جامعه‌شناختی بنیادی از اوایل دهه ۱۹۶۰م در ترکیه بر مسئله گسکندو سایه افکنده است که مضمون غالب و فراگیر آن، توجه به نقش گسکندو به عنوان حد واسط میان شهر و روستا، سنت و مدرنیته، گمین شافت و گزل شافت^۱ و پیرامون و مرکز است. (بنگرید به: ساران، ۱۹۷۶م؛ کونگار، ۱۹۷۶م و کاربات، ۱۹۷۶م) مبنای این نظریه، فرضیه لرنر^۲ است، مبنی بر اینکه توسعه، دو قطب (وضعیت‌های ثابت اجتماعی) دارد. بنابراین، بر اساس پارادایم‌های حاکم در نظریه‌های توسعه، گسکندو در ادبیات جامعه‌شناختی یک مرکز بالقوه سودآور و اقتصادی است (لرنر، ۱۹۵۸م)؛ با این وجود، اینها به عنوان گذرگاهی میان دو وضعیت شناخته شده ذاتاً ناپایدار محسوب می‌شوند به گونه‌ای که قابلیت گرایش به هر دو سو را دارند. از این منظر می‌توان به راحتی آرابسک را قطعات موسیقی ساخته شده توسط موسیقی‌دانان روستایی دانست که در تلاش برای ایجاد هماهنگی با یک فرهنگ موسیقی شهری هستند. این برداشت از خارج از شهرنشینی شهری^۳ به واسطه این سخن تکراری مورد تأکید قرار گرفته که «خوانندگان آرابسکی همگی از نواحی جنوب شرق هستند و اصالتاً به استانهای عقب‌مانده همجوار با سوریه، عراق و ایران منتسب هستند». این نحوه توصیف از یک خواننده ایده‌آل آرابسکی، بر بینایی^۴، همگرایی جزئی و یا حتی موفقیت‌آمیز آنها با شهر و یک دولت ترکی

1. Gemeinschaft And Gesellschaft

2. Lerner

3. Urban Outsidership

4. Liminality

تأکید دارد. بار دیگر خاطرنشان می‌کنیم که تعدادی از فیلم‌ها و ترانه‌های آرابسکی آشکارا با مسئله مهاجران جنوب شرق استانبول پیوند دارد. این بینابینی فضایی در نزد منتقدانش به ابهام‌های جنسیتی خواننده‌ها مربوط است. بدون شک این مسئله جای کار فراوانی دارد. ستاره‌های آرابسک به دو دسته «مردها» و «شبه‌مردها»^۱ تقسیم می‌شوند. مردها به طور خاص به خواننده‌های جنوب شرقی (کسانی چون فردی تیفور، ابراهیم تاتلیس، برهان ساسان و محمود تانسر) اطلاق می‌شود. نزد پایتخت‌نشینان شمالی، منطقه جنوب شرق «گونه‌ای» از جنسیت مردانه را تداعی می‌کند که به طور کلی نامتناسب با محیط شهری مدرن است. برخی واژه‌های گُردی جای خود را در زبان عامیانه ترکی باز کرده تا این نوع از رجولیت مبالغه‌آمیز ظاهر شده در لباس و رفتار را توصیف کند؛ رفتاری که تداعی‌گر خوانندگان آرابسکی (به ویژه ابراهیم تاتلیس) و «متون و الفاظ آرابسکی» (به ویژه روزنامه‌نگاری «روشنفکرانه») و زبان گفتاری است. بنابراین آنچه مهم است سست شدن چشمگیر اصول اخلاقی در فیلم‌های آرابسکی است. این تنزل اخلاقی، متأثر از ابراز هیجانات و احساسات کارگران منحرف و بی‌اخلاقی است که تمام فکر و ذکرشان میگساری و شهوترانی است و حتی قادر به رعایت ابتدایی‌ترین اصول اخلاقی و نزاکتی که می‌شناسند نیز نیستند. رجولیت در مصالحه با قدرت‌های اقتصادی و گزینه‌های اخلاقی که قهرمانان آرابسک با آن مواجهند، ظهور پیدا کرده است.^۲

1. Machos And Effetes

۲. برای بحث در مورد این فیلم‌ها بنگرید: استوکس ۱۹۹۲ م، الف. ص ۴۴ - ۱۳۸ و

توجه به مسئله مشکل ساز رجولیت در میان قهرمانان شبه مرد آرابسکی نیز به همین اندازه در خور توجه است. زکی مورن^۱ در سال ۱۹۸۷ م با ارائه اثری به نام هلال اولسون^۲ از هنر موسیقی به خط فکری اصلی آرابسک پیوست. احتمالاً بولنت ارسوی^۳ یکی از جالب‌ترین و ماندگارترین نمونه‌های این دسته از خوانندگان آرابسک خواهد بود. وی در سال ۱۹۸۱ م در لندن تحت یک عمل جراحی به زنانگی تغییر جنسیت داد و از آن به بعد به دلیل اجرای این قانون در ترکیه که زنان می‌بایست برای اجرای برنامه اجازه پلیس را کسب کنند، از اجرای برنامه محروم شد. ارسوی از درخواست اخذ چنین اجازه‌ای خودداری کرد و به همین دلیل نتوانست در ترکیه برنامه اجرا کند و زندگی تبعیدی در آلمان - البته یک زندگی سودآور - را پذیرفت. در سال ۱۹۸۷ م به دلیلی که در بالا اشاره شد وی به یک «الگوی» آزادمنش^۴ تبدیل شد. بحث بر سر اینکه آیا یک فرد تغییر جنسیت داده، زن است یا مرد هنوز ادامه دارد. اگر چنین کسی مرد محسوب شود، در آن صورت ممنوعیت اجرای برنامه برای وی، به این دلیل که زن است، صحیح نخواهد بود. ممنوعیت اجرای برنامه برای بولنت ارسوی در سال ۱۹۸۸ م برداشته شد، اما وی موجی از تغییر جنسیت و مبدل‌پوشی و تشبه به زنان را در میان خوانندگان ایجاد کرد. یا بهتر بگوییم موجی از خوانندگان را به وجود آورد که با

→

مصاحبه ازیک با جنسیتی در موضوع فیلم "Batsin Bu Dungalji" در: ازیک، ۱۹۹۱ م، ص ۳۶-۲۱۹.

خرده فرهنگ الماداگ^۱ در استانبول، که عناصر تغییر لباس و جنسیت در آن تاکنون پوشیده مانده بود، پیوند داشت. بسیاری از این افراد از طریق نامزدی با مردان، راه بولنت را پیش گرفتند.

خوانندگان زن همچنین به گونه ای معرفی شده اند که ماهیت زنانگی «گمشده» آنان را مورد تأکید قرار می دهد؛ یک مثال بارز خانم برگن^۲ است. این خانم در مرسین^۳ و آدانا^۴ خود را به عنوان یک خواننده آرابسکی مطرح کرد. او هیچگاه ازدواج نکرد اما تحت قیمومیت مرد مدیر و تاجری بود که عاشق وی بود و به همین دلیل مورد حسادت خشونت آمیز قرار گرفت. در یک مورد تجاوز به عنف، او به صورت برگن اسید پاشید و برگن زیبایی و تناسب چهره اش را برای همیشه به طرز وحشتناکی از دست داد و درست دو سال پیش به وسیله همان فرد با شلیک گلوله ای از پای در آمد. چنانکه انتظار می رفت تیر تمام مجلات و روزنامه های آن روز این عبارت بود: «یک داستان واقعی آرابسک» و «او دقیقاً به سبک فیلم هایش مرد». آنچه باعث شد این حادثه فجیع به عنوان یک داستان آرابسکی جلوه کند، فقط این واقعیت ساده نبود که ماجرای مزبور، یک حکایت زشت از خشونت داخلی است، بلکه داستان حزن انگیز وی به این واقعیت برمی گردد که شخصیت جنسی وی در نتیجه خودخواهی دیگری از بین رفته بود. به طور کلی داشتن یا نداشتن صورت، عاملی اساسی در تعیین جایگاه اجتماعی افراد در قوم نگاری کشورهای حوزه دریای مدیترانه است. محرومیت از داشتن «صورت» محرومیت از داشتن شخصیت است و کسی که صورت نداشته باشد در

^۱ 1. Elmadag

2. Bergen

3. Mersin

4. Adana

ادبیات غنایی آرابسکی چون کسی است که اصلاً وجود ندارد. من در اینجا برخی از گفتمان‌های انتقادی را با هم تلفیق می‌کنم تا نظر خود را بیان کنم. به نظر من آرابسک در یک بازی مرتبط با مفاهیم شور و هیجان، فضای پیرامونی شهر و ابهام جنسی، معنی پیدا می‌کند. مفهوم واقعی آرابسک حتی برای طرفدارانش در عباراتی چون: یک شهر رو به انحطاط، داستان تأسفبار، از خود بیگانگی، تخریب خود، اعمال اعتراض‌آمیز، سرکشی و عدم انطباق یأس‌آور جلوه و مفهوم پیدا می‌کند. به نظر من تلاش برای درک وضعیت آرابسک از طریق آثار و رفتار موسیقی‌دانان حرفه‌ای استانبول - با توجه به برنامه‌های تقریباً کسل‌کننده و سودآور آنان که از طریق تلویزیون و به صورت زنده پخش می‌شود - ما را به جایی رهنمون نمی‌کند (استوکس، ۱۹۹۲ م ب). از سوی دیگر میان دست‌اندرکاران و خوانندگان رسانه‌های همگانی رسمی و غیررسمی هم هیچ تمایز و مرز مشخصی وجود ندارد. موسیقی‌دانانی که در طول روز در رادیو و تلویزیون ترکیه مشغول اجرای برنامه‌اند، شب هنگام در کازینوهای اطراف استانبول به خوانندگی مشغول‌اند یا به عنوان آهنگ‌سازان آرابسک کار می‌کنند. در مجموع موسیقی‌دانان آرابسک در گسکندو زندگی نمی‌کنند. یکی از معروف‌ترین این افراد جنسبی است که اهل جنوب شرق ترکیه نیست، تا آنجا که من می‌دانم تنها تعداد اندکی هستند که خود را با سبک کلیشه‌ای و مشهور آرابسک وفق داده‌اند. من به خاطر علاقه‌ام به مسئله آراسبک، در مورد کلوپ‌های موسیقی که مشتریان آن از گسکندو و اطراف گسکندو هستند و نیز درباره کلوپ‌های موسیقی شهرهای مرکزی، تحقیقات زیادی انجام داده‌ام (در این تحقیقات تلاش کرده‌ام با ارائه عکس و سند آنها را غنی کنم). (بنگرید به:

استوکس، ۱۹۹۲ م، ب، ص ۷ - ۴۴) در این تحقیقات نمی‌توان راجع به تعیین هویت گسکندو در مورد آرابسک به نتیجه‌ی واحدی رسید. به هر دلیل، موسیقی‌دانان هر چه بیشتر به پیرامون متناسب باشند، چه به لحاظ شغل و تحصیلات و یا محل تولد، حداقل در این کلوپ‌ها خود را با سبک‌هایی که رسماً تأیید شده است، معرفی می‌کنند. نکته‌ی آخر اینکه گرایش به سبک آرابسک تحت هیچ شرایطی تنها محدود به جمعیت‌های حاشیه‌ای شهری نیست. حتی منتقدین آرابسک نیز به آن توجه دارند و از آن خوششان می‌آید و بعضی وقت‌ها با توسل به دلایل روشنفکرانه عهد عتیق، گرایش خود به آرابسک را توجیه می‌کنند. چنان که استاد من، در آموزش «باگلاما»^۱ که منتقد سرسخت آرابسک بود، می‌گفت «آثار اولیه‌ی جنسبی واقعاً بی‌نظیر بود، به طوری که من شبیه به آن را قبلاً سراغ نداشتم».

اگر قرار است کسی به شناسایی موسیقی‌دانان و خوانندگان بپردازد باید بداند که به لحاظ جامعه‌شناختی تحت هیچ شرایطی آرابسک «موسیقی» گسکندو نیست. به هر حال کسی ممکن است بخواهد استحکام و اعتبار این نظریات (یافته‌های ماهرانه به هم بافته و پراکنده آنها و دیدگاه‌های ایدئولوژیکی که آنها بر آن اصرار می‌ورزند) را بشناسد. نزد کسانی که مشروعیت مواضع و مؤسساتشان به این نظریه گره خورده است، فرهنگ ترکی نیازمند «حمایت» از این طریق است، به خصوص کسانی که با شبکه‌ی تلویزیونی و رادیویی ترکیه و هنرستانهای موسیقی دولتی همسو هستند. این زبان انتقادی نمایانگر راهبردهای کلاسیک

1. Baglama (نوعی عود دسته بلند. م)

کنترل و مهار است که از طریق آن آرابسک نشانگر حجم انبوهی از شور و جنجال است و خود آرابسک نیز در بی‌نظمی شهری تعریف می‌شود، با این فرض که همانند موسیقی، تأثیرات آرابسک قابلیت‌های شور و جنجال مردم را مختل می‌کند و به بی‌نظمی شهری بیشتر می‌انجامد. در این زبانِ مهار وجه ظاهری افراد و شهر در آرابسک با هم گره خورده است. این همساختی^۱، اولاً همان چیزی است که در نظر یک مشاهده‌گر ترکی ظهور می‌کند و نیازمند حداقل مفهوم است: به زبان ساده این همان موجودیت و عملکرد «آرابسک» است. ثانیاً با توجه به نظر میشل که به آن اشاره شد، هم افراد و هم شهرها همچون سایر چیزها در اواخر قرن نوزدهم سامان جدیدی یافته‌اند؛ به شیوه‌هایی که دوگانگی‌های عمیقی -همچون: نظم و بی‌نظمی، جبر و اختیار، ساختار و محتوا، کار و تفریح، بود و نبود- در پی آن به وجود آمده است. این دوگانگی‌ها بخشی از فرآیند استعماری بود که تفوق و سلطه را اجتناب‌ناپذیر، حتمی و خودپاس^۲ کرد.

در ترکیه مدرن برنامه‌ریزی شهری ابزاری برای وابسته کردن جمعیت در حال گسترش شهری به محصولات صنعتی سرمایه‌داری و آوردن آنها زیر یوغ نظم سیاسی -اقتصادی دولت و نهایتاً [نظم سیاسی -اقتصادی] بین‌المللی است. دولت در برنامه‌ریزی شهری و معماری، ابزارهای قوی دارد. گروه‌های اجتماعی روش‌های اداره این مناطق خاص را پیشنهاد می‌دهند. به نظر می‌رسد ادبیات انسان‌شناسانه شبکه شهری خویشاوندی، دوستی، دینی و قومی بر اداره این مناطق تأکید دارد. این

1. Homology

2. Self - Policed

ادبیات مؤدبانه و به طور ضمنی بر مشکل بهره‌برداری تبعیض‌آمیز، ناکافی و نابرابر از منابعی که مردم بسیاری از شهرهایی چون استانبول با آن مواجهند، اشاره می‌کند. بحث از برنامه‌ریزی شهری و معماری قدری مشکل و پیچیده است؛ شما می‌توانید اما شکست خواهید خورد. در یک مورد مشخص - که به صورت گسترده در روزنامهٔ جمهوریّت^۱ به تاریخ ۲۷ جولای ۱۹۸۷ م منعکس شد - عبدالهادی گونش^۲ مهاجری از کارس^۳ و مقیم حومهٔ گسکندو که با تهدید برهم زدن نظم در از میر مواجه شده بود، در جولای ۱۹۸۷ م دخترش را به پشت‌بام منزل می‌برد و تهدید می‌کند که وی را از بالا در مقابل بولدوزرهای شهرداری که در حال پیشروی به سمت خانهٔ وی بودند، به زمین می‌اندازد. برنامه‌ریز استعمارگر معروف مارشال لیوتی^۴ یک بار در افریقای شمالی تحت سلطهٔ فرانسه گفت که «یک شهر آباد با یک گردان برابری می‌کند» (رابینو، ۱۹۸۹ م، ص ۲۹) در چنین شرایطی کسی مباحث مربوط به تکثر را تحمّل نمی‌کند و نمی‌توان راهبردهای منسجمی را به منظور مقاومت در برابر نظم‌های دولتی و به خصوص مفهوم نظم شهری آن - که به طور همزمان خود ویرانگر نیستند - ارایه کرد. چگونه می‌توان با یک بولدوزر بحث کرد؟

با توجه به اینکه آرابسک ایجاد همساختی میان شهر، موسیقی و بدن افراد را از ما می‌طلبد، آیا فنون قدرت که در زمینهٔ برنامه‌ریزی شهری این چنین موفق بوده است، در زمینهٔ موسیقی هم کارا خواهد بود؟ یا اگر بخواهیم سؤال را به نحو دیگری بیان کنیم آیا آرابسک - به عنوان

1. Cumhuriyet

2. Abdulhadi Gunes

3. Kars

4. Marshall Lyautey

موسیقی شهر- به هر طریق می‌تواند شیوه‌ای مخرب عرضه کند و یا حداقل یک روش گفتمانی مبتنی بر عملکردهای قدرت نمودار شده در برنامه‌ریزی شهری بنا کند؟

قدرت، دیداری و شنیداری

در آرابسک به طور مشخص فقط چند زمینه روشن برای یک تجلیل خیال‌پردازانه از سیاست مقاومت یا تخریب وجود دارد. به نظر می‌رسد دولت در تلاش‌های خود برای تعریف، مهار و مداخله در لذت‌های ناشی از موسیقی موفقیت‌هایی را به دست آورده باشد. «موسیقی محلی»^۱ ساخته شده توسط رادیو و تلویزیون ترکیه، به خصوص از زمانی که این موسیقی از تلویزیون پخش شده و نسل جدیدی از خوانندگان جوان و خوش‌سیما به آن جذب شده‌اند، طرفداران زیادی پیدا کرده است. این موضوع چیزی نیست که از زبان منتقدینی چون اگریبل^۲، گونگور^۳ و ازبک برآید، بلکه یک واقعیت است. وقتی که بحث‌های روزنامه‌ای عوام‌پسند در مورد اصلاحات، توسعه و جامعه مدنی بر مسئله آرابسک متمرکز می‌شود، دولت به سرعت تلاش می‌کند تا بر آن دست یابد. بسیاری از ستاره‌های آرابسک عجولانه در انتخابات سال ۱۹۸۷ م از اوزال حمایت کردند. تصوّرات رادیو و تلویزیون ترکیه از نظم وابسته به موسیقی - که دقیقاً با مفاهیم نظم، ترتیب و برنامه که در مباحث مربوط به مدرنیزاسیون و برنامه‌ریزی شهری مورد استفاده قرار می‌گیرد، در ارتباط است - دقیقاً همان‌هایی هستند که توسط خوانندگان، آهنگ‌سازان و سازندگان

1. Folk Music

2. Egribel

3. Gungor

برنامه‌های آرابسکی ایجاد شده است، و این نظم عبارت است از گروه بزرگی که کاملاً دارای نظم و ترتیب سلسله‌مراتبی و زنجیروار است، به گونه‌ای که همه یکسان لباس می‌پوشند و رفتار و حرکات مشابه دارند. این امر از اهمیت نظم ساختاری و وابستگی متقابل «زیربنا»^۱ و «روبن»^۲ حکایت دارد. در این نظم مفهوم پارتیزیون^۳ بیانگر هماهنگی کامل میان تکنواها و گروه است و نشانگر اهمیت رهبری گروه و استفاده از فناوری جدید است. در این نظم، هم‌پوشانی^۴ را می‌توان از کثرت گروه‌های رسمی و غیررسمی مرتبط با هم دریافت. (استوکس ۱۹۹۲، م، ب).

اما دولت به همین شیوه قادر نبوده است تا اعمال روزمره بی‌شماری همچون بازسازی محلی موسیقی‌های مشهور، بحث در مورد موسیقی، خواندن آواز به هنگام منتظر بودن برای اتوبوس یا قطار و به خصوص رقص، را که آرابسک در آن ریشه دوانیده، تحت کنترل درآورد. در جایی که رؤیای قدرت و تخیلات برنامه‌ریزان شهری به راحتی به آجر و سنگ منتقل می‌شود، به سختی می‌توان صدا را تحت کنترل درآورد. وقتی که برنامه‌ریزان شهری با نظریاتی از نظم در ارتباطند که حسی و تجسمی‌اند، دیگر صدا را نمی‌توان وارد این معادلات کرد. آیا شهرها بر اساس ذهنیات برنامه‌ریزان طراحی می‌شوند؟ واژگان مهار مرتبط با صدا عبارتند از: صدا، کنترل صدا و آلودگی صوتی - به عنوان یک واژه جدید و چنانچه آتالی^۵ اشاره کرده «یک واژه نسبتاً جدید» - (آتالی، ۱۹۸۵، م، ص ۴ - ۱۲۲)، صدا را نمی‌توان دقیقاً تحت کنترل درآورد؛ منابع و مرزهای آن مبهم است. محیط‌هایی که به واسطه صدا ایجاد شده‌اند

1. Alt yap(Substructure)

2. Ust yapi(Super Structure)

3. Partisiyon

4. Overlap

5. Atalli

اصولاً می‌توانند با محیط‌های معماری در تضاد باشند؛ صدای یک ضبط بزرگ، کوچک و یا صدای یک ماشین، یک محیط سمعی و شنیداری جایگزین را ایجاد می‌کند؛ یا به بیان دقیق‌تر روابط متفاوت محیط سمعی را با محیط حسی و تجسمی به وجود می‌آورد. این اقدامات نه تنها فضای سمعی خاص خود را به وجود می‌آورد، بلکه مردم را از طریق ارتباطات خاص به درون خود می‌کشاند. به عنوان مثال شنیدن صدای یک نوار در محیط پیاده‌رو و بیرون سردر یک مغازه، معرف حضور گروهی از افراد در اطراف یک موسیقی است که درک آن به وسیله کسانی که خارج از این حلقه‌اند، غیرممکن است و به جای اینکه آن موسیقی مردمی را که در محیط آن قرار دارند به چالش فراخواند، بین آنان رابطه‌ای ایجاد می‌کند که دارای نظامی متفاوت است و به بیان اسکاتز^۱ (۱۹۷۷م) آنها را از طریق ضرب‌ها، هجاها و حرکت بدن که همزمان و درونی‌اند، «کوک می‌کند». موسیقی همانند گذشته یک فضای خالی را به وجود نمی‌آورد که انتظار برود به واسطه یک طرح یا ساختار پر شود. البته به صورت آشکار یک عنصر «دارای ساختار فرهنگی» وجود دارد که متخصصان موسیقی محلی به طور مرتب از آن در چنین جوامع متنوعی این گونه یاد کرده‌اند: «انتظار می‌رود صدا - به ویژه موسیقی - در ترکیه میان خود درونی و برونی ارتباط برقرار کند. موسیقی همانند فرآیند تنفس در حالی که خود از «برون»^۲ می‌آید و به «درون»^۳ می‌رود، برون را به قلمرو درون می‌کشاند. موسیقی باطن پنهان را به ظاهر آشکار می‌کشاند. موسیقی اشیایی را که نظم اقتضا می‌کند از هم جدا باشند، به هم می‌آورد.

1. Schutz

2. Iq

3. Dis

پیوند میان مفاهیم باطنِ پنهان و ظاهرِ آشکار مستقیماً فعالیت‌های مربوط به موسیقی و رقص دسته‌جمعی را با فرآیندهایی که به این شهر خاورمیانه‌ای، جلوه و سازمان می‌دهد، مرتبط می‌کند. این شهر سابقاً هم در نظر استعمارگران و هم در نظر طراحان بومی آن برخلاف فضای «درونی» و بسته مدینه^۱ (شهرکی حلیی آباد و کلبه‌ای و به عبارت دیگر گسکندوی شهر) دارای نظم آشکاری بود که در مناظر «آشکار»، چشم‌اندازها و نماهای بیرونی تجسم یافته بود. (منظور از «آشکار»^۲ در مقایسه با سایر مناطق این شهر است). بر همین اساس نظم بدنی در پیوند میان خودِ آشکار و خودِ پنهان، میان چیزهایی که باید پنهان باشد (همانند هیجانات و اندام‌های تناسلی) و چیزهایی که باید آشکار باشد (اعلام موجودیت یک فرد در جهان) و به عبارت دیگر در مجموعه‌ای از پیوندهایی که نظم و ترتیب جدید را در متن روابط آشکار ترکیه با پایتخت اروپایی شمال غربی به وجود می‌آورد، تجلی یافته است. در گیرودار این فرآیندهای تفوق و استیلا، ظواهر و امور آشکار باید کنترل بواطن و امور پنهان را به دست گیرند، همان‌گونه که لباس، بدن را می‌پوشاند و همچنان که مناطق مهم و مشهور شهر به وسیله دولت تحت کنترل قرار می‌گیرد و مهم‌تر از همه همان‌گونه که مردان معتقدند، ناچار و حتماً باید زنان را کنترل کرد. (دلانی، ۱۹۹۱م، ص ۲۱۱). این نوع عقاید و نظریات یک نوع سلسله مراتب و یک نوع ساختارِ تفوق و سلطه را پیش می‌کشد که در آن موسیقی و رقص - همان‌گونه که اجراکنندگان آن را درمی‌یابند - همیشه قابلیت تحول و دگرگونی را دارند. استدلال من این است که بحث دربارهٔ

1. Medina

2. Revealing

فضای بدنی در موسیقی و رقص منجر به اظهار نظر در مورد سازمان فضای شهری اجتماعی به یک شیوه کاملاً انتقادی می شود. پرسش این است که چگونه این امر صورت می گیرد؟ برای پاسخ به این سؤال در رابطه با آرابسک لازم است تا برخی از جزئیات ساختار رقص دسته جمعی را بشناسیم.

رقص دسته جمعی

زبان بدنی رقص دسته جمعی در ترکیه (سیفته تلی)^۱ ضرورتاً زبان رقص شکم است.^۲ بافت اجتماعی این نوع رقص اموری چون نامزدی، عروسی، انجام مراسم ختنه و یا بیرون رفتن افراد خانواده در یک عصر به قصد یک کازینوی واقع در مناطق معتدل حومه و اطراف شبکه حمل و نقل گسکندو در نقاط زیبای حاشیه شهر است. رقص دسته جمعی در ترکیه کاملاً مختلط است. این رقص با حرکات بدن به دو صورت تأثیرگذاری و تأثیرپذیری^۳ اجرا می شود. ممکن است کسی در هر دو

1. The Cifte Telli

۲. رقص شکم اگرچه مسئله بسیار مهمی است، اما کمتر در مورد آن تحقیق و پژوهش شده است. من از دینهارد اسکالتز بسیار سپاسگزارم که به من اطلاع داد که به زودی سمیناری در باره این موضوع توسط الگ گرابار تشکیل خواهد شد تا به بررسی تاریخچه این هنر بپردازد. در میان سایر هنرها، رقص شکم از ابداعات اواخر قرن نوزدهم صاحب یک کلوپ شبانه در برلین بود که خواهان جذب جهانگرد از طریق رقابت با رقص کن کن فرانسوی بود. دلایل آشکاری بر وجود تأثیر متقابل و پیچیده میان اشکال محل رقص دسته جمعی در ترکیه و قطعات موسیقی شرقی وارد شده در رقص شکم ترکیه فعلی، وجود دارد.

3. Domination And Submission

حالت شرکت کند، اما در هر حال اجرای این نمایش رقص در حالتی از بی‌قیدی مستی‌آور یا به عبارت دیگر در دنیایی از بازی محقق می‌شود. این رقص یک مراسم شهوانی و پرشور و شعف است که توجه انسان را به اندامی جلب می‌کند که در مردان و زنان باید پوشیده باشد. شرکت در این رقص زننده که جنبه شهوانی آن گهگاه خود را در صحنه رقص نشان می‌دهد برای من مایه خجالت و شرم است.

البته من به عنوان یک اروپایی بیگانه که از شرکت در این رقص منع شده است، نباید در اظهار نظرات خود این اندازه عجول باشم. در یک بافتی که اندکی با این نوع رقص تفاوت دارد شرم و خجالت هیچ‌گاه دور از صحنه نبوده است: در این رقص یک مرد انتخاب می‌شود و در جلوی صحنه نمایش در حالی که یک رقصنده زن نیز پشت سر اوست، می‌رقصد. در این لحظه همه نگاه‌ها متوجه رقصنده مرد است. اگر کسی در این بازی گیج شده و در اجرای نقش خود شکست بخورد همه او را تحقیر خواهند کرد و او خجالت زده خواهد شد. اگر کسی از جا بلند شود و در حالی که به طرف مقابل لبخندی می‌زند اندکی بر قصد و سپس رقص او گل کند در این صورت نگاه‌ها همه متوجه لباس آن رقصنده می‌شود، که البته همراه با تماس بدنی است. در این حالت، وضعیت به نفع حریف عوض می‌شود و رقصنده موضوع نگاه‌های حریص مردان می‌شود، در اصطلاح ترکی به وسیله تماشاچی‌ها «به رقص آورده می‌شود» البته این امر همواره اتفاق می‌افتد چرا که در «بازی» تقلب می‌شود و از همین رو رقاصان ماهر شکم در استانبول همیشه در زندگی خفت‌بار ناشی از ابتذال سازمان‌یافته به سر می‌برند. در اجرای این رقص نکته‌ای وجود دارد که بیانگر لحظه حساس تعادل است که بر اساس آن هر چیز می‌تواند

اتفاق بیفتد. یک تماشاچی مرد به طور خلاصه این مسئله را اینگونه بیان می‌کند: رقصندهٔ مرد یا باید مغلوب شود یا باید غلبه یابد و وقتی که او وارد بازی می‌شود و بازی را با رقیب شناخته‌شده خود آغاز می‌کند دیگر نمی‌تواند بازی را رها کند. اگرچه بازی در فضایی انجام می‌شود که مردان تماشاگر آن هستند، با این وجود مردانگی و نظم‌ی که آن ایجاد می‌کند به مخاطره می‌افتد.

این لحظهٔ حساس تعادل در رقص شکم، در رقص دسته‌جمعی بازسازی شده است. رقص دسته‌جمعی مراسمی است که تحت نگاه خیره‌کننده مردان اجرا می‌شود. به دختران جوان از لحظه‌ای که می‌توانند روی پای خود بایستند، حرکت‌های عشوه‌گرانهٔ رقص دسته‌جمعی یاد داده می‌شود. تحسین‌های متملقانه‌ای که آنان به موقع رقص - به ویژه در مراسم عروسی - از والدین و آشنایان دریافت می‌کنند باعث می‌شود تا ایشان خود را همچون یک کالا بنگرند؛ یک کالای قیمتی که ایجاب می‌کند نظم و ترتیب خاصی به خود بگیرد. اگر این فرآیند اجتماعی شدن یک تمرین تحت کنترل باشد در آن صورت موفقیت آن اندک خواهد بود. این سخن که «آن موسیقی که مردم را به رقص می‌آورد آرابسک است» (با ویژگی‌هایی چون عدم سازگاری نسل گستاخ و متمرّد آن و مضمون فضایی آن از یک پیرامون غیرقابل مهار) می‌تواند درست باشد، دقیقاً به این دلیل که آرابسک به خاطر قرار داشتن در ذیل روا بودن و در حاشیهٔ نظم، فضایی آکنده از ابهام است. آنچه در آرابسک روی می‌دهد، و متعاقب آن آنچه در رقص روی می‌دهد، هیچ‌گاه نمی‌شود تماماً تحت کنترل درآید. عشوه‌های طنزآمیز و ردّ و بدل کردن حرکات معنادار که از طریق چشمک زدن و حرکت‌های صورت انجام می‌شود، موضوع بسیار

دشوار و متضاد است. به طور مشخص قراردادها و حتی قواعدی - اما نه برنامه - وجود دارد که رقص دسته جمعی باید بر اساس آنها پیش برود. بنابراین اگرچه بسیاری از امور مربوط به آن می تواند تحت کنترل در آید، بازهم رقص دسته جمعی را نمی توان مهار کرد. همان طور که کوان^۱ (۱۹۹۰م) گفته است، این مسئله در اقدامات سلطه جویانه، در قلمروی از مذاکره و مشاجره، ریشه دارد.

این نتیجه گیری که تمرینات فضایی آرابسک و رقص دسته جمعی، مسئله ای خاص را به وجود می آورد که بر راهبردها و تمرینات تفوق و تأثیرگذاری، دلالت دارد، احتمالاً حاوی نکته جدید و جذابی نیست؛ جز اینکه ما نباید در مواجهه با این واقعیت که مردم مستعد به حرکت درآمدن از طریق موسیقی هستند (یک تفسیر انتقادی ضمنی از فضای شهری) زیاد شگفت زده شویم. بر اساس این تفسیر: سازمان مفاهیمی چون تأثیرگذاری، ابهام جنسی، درد و بی خیالی در آرابسک منبعی به وجود می آورد که از طریق آن سایر برنامه ها شکل می گیرد. این برنامه ها و مراسم زندگی شهری را از حالتی معین به یک وضعیت عمومی سوق می دهد. برای مثال من یک روز پس از برگشت از خرید، در حالی که یک نوار کاست قدیمی جنسبی در دست داشتم به خانه استادم در رشته عود، در اسکودار^۲ رفتم. استاد با دیدن آن کاست همانند مجریان شبکه رادیو و تلویزیون ترکیه شروع به نطق پرشوری علیه آرابسک کرد.

خواهر او جاسمین^۳ از زادگاهش آمده بود تا نزد او باشد. پدر آنها مرده بود و جاسمین در شهر دیگری به دنبال کار خود بود و برادر

1. Cowan

2. Uskudar

3. Jasemin

جاسمین یعنی استاد من با صد حيله و نیرنگ ردّ او را گرفته و او را پیدا کرده بود. سلطه و نفوذ وی بر رفتار جاسمین در شهر از یک سو و از سوی دیگر تقاضای وی از جاسمین برای کمک به وی آشکارا باعث خشمگین شدن جاسمین شده بود. این مطلب را خود جاسمین برایم گفته بود. انتقادات تحکّم‌آمیز برادر جاسمین در مورد آرابسک فرصت مناسبی شد تا جاسمین تا حدّی از حق خود دفاع کند و تا حدّی مستقل شود. در آن زمان او فکر می‌کرد که من از شنوندگان پروپاقرص آن کاست هستم. در حالی که کاست را از من می‌گرفت به عکس خواننده آن که روی جلد کاست بود نگاه کرد و گفت: چه عشوّه‌ای که نمی‌کند!^۱ انتقادهای برادر جاسمین سلامت فرهنگی ملّت و آفات حزب سیاسی حاکم را در ذهن تداعی می‌کرد. برداشت خود جاسمین که بازتاب نمادشناسی مخرب و شهوانی ژست‌ها و نگاه‌های ترویج شده به وسیله ستارگان آرابسک - به ویژه آنانی که در رقص دسته‌جمعی شرکت می‌کردند - بود، به یکباره ارزش برداشت‌های پراهمیت برادرش را پایین می‌آورد. هیچ پاسخ احتمالی وجود نداشت که تصدیق نکند که اظهارنظر مضحک جاسمین شامل یک درک درست از علّت اهمیت و موفقیت ستارگان آرابسک نشود. بنابراین جاسمین نکته باارزشی را بیان کرد.

اگر بخواهیم نمونه کاملاً متفاوتی را ذکر کنیم، باید توجه داشته باشیم که سیاست اغلب موضوعی است که مستقیماً و آشکارا در ساخت آرابسک نقش دارد. در سال ۱۹۸۹ م بولنت ارسوی در حالی که مشغول اجرای مراسم بود، روی صحنه به وسیله یک تندرو به این دلیل که

1. Ama ne Guzel Pozlari Var!

درخواست اجرای یک موسیقی ملی را رد کرده بود، هدف شلیک گلوله قرار گرفت. این یورش خشونت‌آمیز افراطی، حمله به یک نماد خاص ترکیه‌ای بود که از کنترل خارج شده و کانون آن به چالش فراخوانده شده بود و توسط پیرامون تصرف شده بود. از سوی دیگر آرابسک نقش دیگری نیز داشت که در جنبش مقاومت - که معمولاً به انتفاضه کُردی^۱ نسبت داده می‌شود - ایفا می‌شد. اخیراً برخی از نویسندگان کُرد قویاً استدلال کرده‌اند که آرابسک و بیشتر برنامه‌های رادیو و تلویزیون ترکیه یک موسیقی کُردی است که دولت ترکیه آن را برای تحقق اهداف جذب و کنترل به خدمت گرفته است. (بایراک، ۱۹۹۱م).

نتیجه

آرابسک، زنده است و در سطحی از حداقل لذت‌های اجتماعی شهری، نمایشنامه‌ها و سرخوردگی‌ها نفس می‌کشد. در آرابسک اقدامات دولت و مؤسساتی که محیط ظاهری شهر را شکل می‌دهند، لحظه به لحظه محدود و به زیر سؤال برده می‌شود. این مسائل برای جوانان و به ویژه دخترانی که هر روز از صبح مشغول تبادلات شهوانی رقص سیفته تلی می‌شوند و نیز برای گروهی از نوجوانانی که در حال گوش دادن به یک نوار هستند و یا مشغول نواختن یک عود هستند، لحظه‌هایی را فراهم می‌آورد که در آن، بایسته‌های آشکار نظم جهانی و شهری - و نظم‌های ظاهری و بدنی که نظم سابق را تشدید می‌کند - به وضوح هر چه بیشتر دیده می‌شود.

1. Kurdish Intifada



مفاهیم مورد اختلاف و نظریه‌های اصالت؛

مراسم حُسی در ترینیداد

● گوستاو تایس

درآمد

چند سال پیش دانشکده موسیقی بروکلین^۱ با همکاری شرکت تولیدات فرهنگی مل هوارد^۲ و وزارت جهانگردی و اطلاعات^۳ ترکیه مراسم رقص سماع دراویش ترکیه را [در نیویورک] به اجرا درآورد. این برنامه در حالی اجرا شد که رسماً به عنوان یک «مراسم مذهبی» معرفی شده بود. بنابراین از تماشاگران محترمانه خواسته شده بود تا از تشویق و کف زدن خودداری کنند. (شکنر، ۱۹۷۶ م، ص ۸۵)

چند سال بعد از آن، یک گروه صوفی دیگر معروف به دراویش

1. Brooklyn

2. Mel Howard

3. Ministry of Tourism and Information

حلوئی - جراحی^۱ استانبول مراسم معنوی ذکر^۲ را در نیویورک اجرا کردند که یکی از منتقدین، آن را چنین توصیف می‌کند:

آن مراسم یک کنسرت نبود، برنامه رقص یا مراسم اعمال شفاعت نبود؛ اگرچه به همه اینها شباهت داشت اما در واقع، یک مراسم مذهبی بود. از همین رو هر کس می‌توانست صرفاً به عنوان یک صحنه کنسرت عامه‌پسند ناظر آن باشد و از آن لذت ببرد یا آنکه در آن شرکت کند (پالمر ۱۹۷۹م).

این نویسنده بعداً نوشت که در آن مراسم وقتی از حضار دعوت شد تا در این حلقه که با اعمالی چون حرکت دادن سر، و دم و بازدم‌های موزون همراه بود، شرکت کند، بسیاری از آنان «فکر کردند که از آنها خواسته شده تا در کنسرت رقص دوستانه شرکت کنند... در حالی که برخی از حضار شرکت‌کننده به عنوان یک عمل مضحک به انجام آن مراسم ادامه دادند». واضح است که بسیاری از کسانی که در تماشای این دو برنامه حضور داشتند خود را در یک وضعیت پیچیده و مبهم یافتند که هنجارهای حاکم بر آن مراسم گیج‌کننده شبیه اجرای یک تئاتر می‌ماند. مراسمی که به این دو برنامه شباهت دارد و عناصر تشریفات، تئاتر و ابهام و پیچیدگی در آن حضور دارد، جشنواره «حُسی»^۳ در ترینیداد است.^۴ طی یک قرن گذشته یا حتی قبل از آن مهمترین حادثه حزن‌انگیز

1. The Halveti - Jerrahi Dervishes.

2. Dnikr

3. "Hosay" Festival

۴. اکثریت مردم ترینیداد از مراسم ماه محرم به عنوان «حُسی» یا حُسّ یاد می‌کنند که شکل بومی شده واژه حسین است. این واژه هم معرف ساختار فیزیکی شبه ضریح [امام] حسین است که توسط دسته‌ها حمل می‌شود و هم بیانگر حادثه [عاشورا]

تاریخ شیعه (یعنی عاشورا) در ترینیداد به یک «جشن»^۱ یا جشنواره همراه با کارناوال تغییر یافته است؛ جشنواره‌ای که بعد از محبوب‌ترین جشنواره سال ترینیداد در رتبه دوم قرار دارد.^۲

مهمترین شرکت‌کنندگان در این مراسم سه گروه اجتماعی شامل مسلمانان شیعه، مسلمانان سنی و جمعیت غیرمسلمانی هستند که گروه گُرول^۳ یا ترینیدادی‌های آفریقایی تبار^۴، مهم‌ترین بخش آن را تشکیل

→

است. نسل قدیمی مسلمانان شیعی ترینیداد که مراسم حسی را برگزار می‌کنند بیشتر علاقمند تا برای شبه ضریح [امام] حسین واژه‌ای را که در هند استفاده می‌شود و یک واژه عربی است استفاده کنند؛ این واژه «تعزیه» است که به لحاظ لغوی به معنای عزاداری و تسلیت است. این واژه در گویش ترینیدادی «تاجاه» و «تادجیه» و «تعزیا» تلفظ می‌شود و در گویان «تادجاه» تلفظ می‌شود. (منگرو، ۱۹۹۳ م؛ ویلیانر، ۱۹۹۰ م)

1. Fete

۲. در ادبیات مربوط به ماه محرم عموماً برای توصیف این مراسم از واژه «جشنواره» استفاده می‌شود. ترینیدادی‌های غیرمسلمان مراسم حسی را یک جشن می‌دانند و از واژه «Fete» که ریشه فرانسوی دارد و به معنای جشنواره است استفاده می‌کنند. فروزتی نیز در تحقیقات خود در مورد مراسم ماه محرم در هند از واژه جشنواره [در زبان انگلیسی، فستیوال] استفاده کرده است. و استدلال کرده است که وی به این دلیل از این واژه استفاده کرده است که این واژه [یعنی Festival] ترجمه دو واژه بنگالی یوتسوب (Utsob) و پوروب (Porob) است. (فروزتی، ۱۹۸۱ م، ص ۹۱، پاورقی شماره یک و ص ۱۰۷). هرکلتز در ترجمه کتاب اسلام در هند یا قانون الاسلام نوشته جعفر شریف عنوان فصل چهاردهم آن را «جشنواره محرم» (The Muharram Festival) ترجمه کرده است، (شریف، ۱۹۷۲ م، ص ۱۵۱). در حالی که بتلیم و نانلی عنوان فصل مربوط به خود را جشنواره حسی (The Hosay Festival) نهاده‌اند. (۱۹۸۸ م، ص ۱۱۹). شیعیان ترینیداد نسبت به کاربرد واژه جشنواره برای مراسم محرم ناراضی‌اند.

3. Creole

می‌دهند. هر ساله بانیان شیعی مراسم حسی در ترینیداد مشتاقند تا مراسم یادبود این حادثه غم‌انگیز را برپا کنند. آنها عمیقاً به اهمیت روحانی این حادثه معتقدند و اعمالی را که از آباء و اجدادشان به آنها رسیده در مراسم یادبود این حادثه به جا می‌آورند. با وجود این، هزاران نفر از غیرمسلمانانی که هر ساله از نقاط مختلف گرد می‌آیند تا نظاره‌گر این مراسم باشند، تنها اطلاعات عمومی مبهمی از این واقعه تاریخی و ابعاد مذهبی آن دارند. به دلایل مختلف، آنها به این مراسم به عنوان یک جشن یا یک مراسم شادی آور می‌نگرند و بنابراین از اعمالی چون میگساری، پایکوبی و دست‌افشانی سود می‌جویند که در کارناوال‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد که البته متناسب با تعریف آنها از این مراسم است. اما همین مراسم برای دیگر متدینان به خصوص مسلمانان سنی، اجرای مضحک و تقلیدی مراسم بزرگداشت ماه محرم محسوب می‌شود. فصل حاضر، مراسم حسی را به عنوان مجموعه اعمال اجتماعی که در ترینیداد به خصوص نسخه کرول شده آن - اجرا می‌شود به صورت خاص مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهد. استدلال من این است که در مراسم حسی هر یک از گروه‌های اجتماعی تلاش می‌کند تا با آنچه واقعاً فکر می‌کنند صحیح و معتبر است، طبق برداشت و تعریفی که از این مراسم دارند، در این مراسم شرکت جویند. آنچه امروزه در قالب مراسم حسی در ترینیداد برگزار می‌شود یک «رقابت فرهنگی» میان گروه‌های مختلف دینی و نژادی است که هر کدام، از واقعیت مراسم حسی برای خود تعریف جدیدی دارند، در عین حال که همگی دارای میراث

گسترده‌ای از فرهنگ و ملیت اصیل ترینیدادی هستند.

به لحاظ نظری در اینجا یک مسئله پست مدرنیستی وجود دارد؛ مسئله‌ای که به ابهام، احتمال و نقصان مربوط است؛ مسئله‌ای که به جهانی متشکل از گفتمان‌های متفاوت اما بدون پاسخ‌های یکسان مربوط می‌شود. پرسش‌هایی که از این گفتمان‌ها برمی‌خیزد ناظر به این است که چگونه یک وضعیت دینی یا اجتماعی را می‌توان تعریف کرد که این خود مسائلی را در رابطه با مالکیت و تعلق به دنبال دارد.^۱ این سؤال اساسی وجود دارد که مراسم حسی به کدام گروه «تعلق دارد»؟ آیا صرفاً متعلق به شیعیان است یا اینکه به همه مسلمانان یا به همه ترینیدادی‌ها - صرف نظر

۱. مسئله «مالکیت» یا تعلق سرمایه‌های معنوی و فکری چون مراسم مذهبی و مراسم یادبود (همانند کارناوال)، عنوان بسیاری از کتب و مقالات اخیر است. هریسن در آثار سال‌های ۱۹۹۲ م و ۱۹۹۳ م خود بحث الزامات نظری حق مالکیت نمادگرایی آیینی را به صورت تطبیقی مطرح می‌کند و آبنرکوهن در آثار سال‌های ۱۹۸۳ م و ۱۹۹۳ م خود از خط‌مشی و اصول کارناوال صحبت می‌کند و در پژوهش خود در مورد کارناوال ناتینگ‌هیل در لندن مسئله حق مالکیت را مطرح می‌کند. وی بیان می‌کند که هندیان غربی آشکارا ادعای «مالکیت» کارناوال را داشته‌اند: کارناوال بخشی از مفاهیم هنری و فرهنگی جامعه بردگان است ... کارناوال یک مفهوم مشخص هر چیزی است که متعلق به هند غربی است.» (۱۹۹۳ م، ص ۷۶) همچنین بنگرید: کومب، ۱۹۹۲ م؛ گراهام، ۱۹۷۸ م و هریمن، ۱۹۸۶ م.

در قرن نوزدهم در گویان بریتانیا در جریان محاکمه گروهی از کرول‌ها که مراسم تادجاء (حسی) خود را برگزار کرده بودند و طی آن آداب و رسوم آفریقایی خود را هم که قانون آن را منع کرده بود در آن گنجانده بودند، قاضی دادگاه بریتانیا آنها را متهم به اجرای مراسمی کرد که مطلقاً هیچ تناسبی با سنن فرهنگی‌شان نداشت. آنها هیچ شخصیت اسطوره‌ای و قهرمان نداشتند در حالی که مراسم تادجاء هندیان امری نهادینه شده بود. (منگرو، ۱۹۹۳ م، ص ۲۲).

از گرایش مذهبی شان - تعلق دارد؟ آیا مراسم دینی محرم به یک میراث ملی تبدیل شده که اکنون خارج از کنترل بانیان شیعه آن است؟ البته چه بسا مسئله «مالکیت و تعلق» بیشتر یک مفروض مدرنیستی باشد تا پست مدرنیستی که در آن هیچ انحصاری وجود ندارد اما «اهمیت تنوع، نیاز به تساهل و ضرورت درک دیگران در آن آشکار می شود». (احمد، ۱۹۹۲ م، ص ۲۷).

حادثه عاشورا^۱

برای درک بهتر اهمیت مراسم حسی در ترینیداد بهتر است آن را در یک بافت تاریخی وسیع تر مورد بررسی قرار دهیم. بعد از رحلت پیامبر اسلام، حضرت محمد (ص) در سال ۶۳۲ میلادی [سال یازدهم هجری قمری]، جامعه اسلامی خود را در یک وضعیت بسیار آشفته و بی قرار یافت. پیامبر نه پسری داشت که جانشین وی شود و نه خود کسی را برای حکومت بعد از خود به عنوان جانشین تعیین کرده بود. البته پیروان [حضرت] علی (ع) معتقد بودند که پیامبر واقعاً داماد و پسرعموی خود علی را به عنوان جانشین تعیین کرده اما دیگران - که امروزه به نام سنیان معروف هستند - مایل بودند تا مسئله جانشینی پیامبر را بر طبق رسوم سنتی حل کنند و رهبری را برای جامعه برگزینند که به زعم خودشان قدرت و شایستگی بیشتری برای هدایت جامعه دارد. بعد از بحث های کمابیش تلخ، جناح ابوبکر پیروز شد، اما او بعد از دو سال از دنیا رفت و نوبت به دو خلیفه دیگر [عمر و عثمان] رسید، تا اینکه هنوز بیش از دو

1. The Drama Of Hosain

دهه از رحلت پیامبر نگذشته بود که [حضرت] علی، همسر فاطمه، دختر پیامبر و پدر حسن و حسین، خلیفه شد.

بعد از پنج سال خلافت [حضرت] علی ترور شد و پسر بزرگ وی [امام] حسن به طور موقت جانشین وی شد، اما چندی نگذشت که به نفع معاویه - حاکم سوریه که پیش از آن حکومت علی را به چالش فراخوانده بود - کنار رفت. معاویه با خوراندن سم به [امام] حسن او را از سر راه خود کنار زد و به طور انحصاری خلافت را به دست گرفت. بیست سال بعد از شهادت [حضرت] علی، هنوز سال ۶۸۰ میلادی [سال ۶۱ هجری قمری] نشده بود که [امام] حسین (ع) فرزند دیگر [امام] علی تصمیم گرفت به خونخواهی پدرش برخیزد و به خونخواهان پدرش که در کوفه، جنوب عراق، تحصن کرده بودند بپیوندد. شیعیان کوفه [امام] حسین را دعوت کردند تا جنبشی را که علیه خلافت بنی امیه به پا شده بود رهبری کند. [امام] حسین این نقش را پذیرفت و همراه خانواده و حدود هفتاد نفر از یارانش به سمت کوفه راه افتاد، اما در سرزمینی به نام کربلا نزدیک شهر امروزی کربلا، به وسیله لشکر عظیم یزید، فرزند و جانشین معاویه محاصره شد. لشکریان یزید آب را به روی [امام] حسین و یارانش بستند. [امام] حسین از اینکه یزید را خلیفه بنامد و با او بیعت کند امتناع ورزید و مخالفت خود را با او اعلام داشت ... [امام] حسین و یارانش ده روز، از اول تا دهم ماه محرم، معروف به عاشورا در محاصره و یورش لشکر یزید در صحرای سوزان کربلا به سر بردند. روز دهم که نزد شیعیان به عاشورا معروف است [امام] حسین به شهادت رسید و بدن وی و یارانش زیر سُم اسبان مورد تاخت و تاز قرار گرفت و در صحرای سوزان باقی ماند و سرهایشان از تن جدا شد و به نشانه پیروزی به دمشق نزد

یزید برده شد. اندکی پس از این حادثه محل شهادت حسین و یارانش مورد احترام و تقدیس واقع شد و شیعیان برای زیارت به آنجا رفتند. به تدریج حادثه حزن‌انگیز شهادت حسین و یارانش در اذهان شیعیان به یک حادثه بسیار مهم تبدیل شد. تسلیم نشدن [امام] حسین در مقابل آن خیل عظیم دشمن به شهادت‌طلبی ارادی [امام] حسین تفسیر شد و سرسپردن به خواسته خدا و تحمل مصائب، امتیازی برایش شد تا مؤمنان را در بهشت شفاعت کند.

هر ساله در سراسر جهان مراسم یادبود شهادت حسین از سوی شیعیان برگزار می‌شود، که از روز اول ماه محرم شروع می‌شود و روز دهم (عاشورا) با برگزاری مراسم تعزیه و تشیع جنازه و تدفین نمادین اجساد شهدا به اوج خود می‌رسد. در نُه روز اول مراسم سوگواری، شیعیان گرد هم می‌آیند و راویان، جزئیات صحنه مبارزه و شهادت حسین در کربلا را برای آنها یادآور می‌شوند. این روضه‌خوانی‌ها با گریه و زاری‌های زیاد و سینه‌زنی‌های بی‌خودکننده همراه است. در برخی موارد افراطی، این مراسم با زنجیرزنی - به وسیله زنجیرهای فلزی خاردار - همراه است. در روز دهم، شیعیان از خوردن، آشامیدن و انجام بسیاری کارها امساک می‌ورزند. شرکت در مراسم عزاداری حسین و انجام اعمالی چون گریه و زاری، نوحه‌سرایی و دیگر اعمال همدردانه، همگی به عنوان وسیله‌ای برای نجات و رستگاری محسوب می‌شود. (تأسیس ۱۹۷۲ م؛ شلکوسکی، ۱۹۸۶ م؛ نیوباور، ۱۹۷۲ م) در حقیقت شهادت [امام] حسین در روز عاشورا این روز را در تاریخ شیعه به روزی بزرگ مبدل کرده و شهادت حزن‌انگیز وی نماد بارز فرهنگ تشیع است. (نصر، ۱۹۶۶ م).

نمادهای تشیع در فرهنگ‌های متفاوت، مفاهیم متفاوت به خود گرفته است. در ایران اعمال مضاعفی در مراسم ماه محرم انجام می‌شود که به نام تعزیه معروف است. تعزیه در ایران به طور مشخص به اجرای نمایش یک مراسم مذهبی یا نمایش شرح مصائب و رنجها اطلاق می‌شود که شاهدان و مجریان آن، حادثه غم‌انگیز تحمل مصائب و شهادت حسین را به نمایش می‌گذارند. (شلکوسکی، ۱۹۷۹م). در هند مراسم یادبود شهادت حسین به وسیله دسته‌های عزاداری انجام می‌شود که در خیابانها راه می‌افتند و نهایتاً همگی به محل تعزیه می‌رسند که در آن دو قبر نمادین آذین شده و رنگارنگ [امام] حسن و [امام] حسین قرار دارد.

در هند مراسم عزاداری محرم به وسیله تیمور^۱ به مردم شناسانده شد (شریف، ۱۹۷۲م، ص ۱۶۴) و توسط دولت‌های شیعی مستقلی چون دودمان مغول که با خاندان شیعی صفویه در ایران رابطه تنگاتنگ داشتند، رواج یافت (مؤمن، ۱۹۵۸م، ص ۱۲۲) دسته‌های عزاداری برای تمامی طبقات هندی اعم از شیعه، سنی و هندو - که در برگزاری مراسم تعزیه دخیل هستند - جالب توجه است و در حقیقت، همان‌گونه که شکیل حسین بیان کرده آیین عزاداری «تعزیه» ظهور خود را مدیون آن دسته از جشن‌های هندی است که در آن جشن‌ها ضریح‌ها و تندیس‌هایی بر دوش شرکت‌کنندگان حمل می‌شود. (حسین، ۱۹۹۰م، ص ۱۲) در حالی که ام.ال.نیگام^۲ اظهار می‌دارد که ریاضت باکتنی^۳ و مراسم دینی هندو همچون راسیاترا^۴ یا مراسم عمومی حمل تندیس‌ها در پذیرش مراسم شیعی محرم و گرامی داشت یاد حسین از سوی هندیان مستعد کمک کرد.

1. Timur

2. M.L.Nigam

3. Bhakti

4. Rathyatra

(به نقل از: پینالت، ۱۹۹۲ م، ص ۱۹۴ م، پاورقی ش ۲۷). علی رغم خصومت‌های شدید و پایدار میان مسلمانان و هندوان در هند (گابوریو، ۱۹۸۵ م) مدارا و همکاری جالبی میان آنان وجود دارد. البته اینجا، جای بحث در این مورد نیست اما مناسب است گفته شود که سنی‌ها و هندوان هر دو نسبت به شرکت در مراسم محرم فعال هستند تا آنجا که خود رأساً به برگزاری تعزیه اقدام می‌کنند و دسته‌های عزاداری به راه می‌اندازند. (هجرتشوج، ۱۹۸۷ م؛ پینالت، ۱۹۹۲ م؛ کول، ۱۹۸۸ م؛ سعید و دیگران، ۱۹۸۱ م؛ شریف، ۱۹۷۲ م؛ حسین، ۱۹۹۰ م) خانم فروزتی در مطالعات خود راجع به جامعه هندیان بنگلادش غربی که پنج تا شش درصد جمعیت آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند، خاطرنشان کرده است که اگر چه مسلمانان این شهر سنی‌مذهب‌اند اما مراسم عاشورا را با آمیزه‌ای از سوگواری و شادمانی برگزار می‌کنند. آنها با پوشیدن لباس‌های نو و در قالب یک جشنواره، ماتم را که بخشی از مراسم محرم است، برگزار می‌کنند (فروزتی، ۱۹۸۱ م، ص ۱۰۴) سعید نیز با مطالعه جامعه مسلمانان سنی‌مذهب نکته جالبی را بیان می‌کند. مراسم دینی عاشورا که یادبودی از یک تراژدی ناجوانمردانه است به ملغمه‌ای از جنبه‌های جشنواره‌ای و تفریح‌آمیز تبدیل شده است. (سعید، ۱۹۸۱ م، ص ۵-۱۱۴).

اسلام در شبه‌جزیره کارائیب

سابقه ورود اسلام به شبه‌جزیره کارائیب به دو حادثه برمی‌گردد: یکی برده‌گیری آفریقاییان، که برخی از این بردگان به قبایل مسلمان (همانند

قبیله ماندینگو^۱ و فولانی^۲ در غرب آفریقا) تعلق داشتند، و دیگری انتقال آنها به دنیای جدید و از جمله شبه جزیره کارائیب. (میتز و پرایس، ۱۹۷۶م، ص ۲۹). با این حال تغییر اجباری مذهب به مسیحیت در مستعمرات باعث کنار گذاشته شدن ناگهانی اسلام از سوی سیاهپوستان کارائیب شد.^۳

حادثه دوم، انتقال کارگران قراردادی از هند به شبه جزیره کارائیب بود که از اواسط قرن نوزدهم شروع شد. این افراد از قسمت‌های هند شرقی به وسیله استعمار بریتانیا از سال ۱۸۴۵م به ترینیداد آورده شدند تا جایگزین بردگانی شوند که طبق قرارداد لغو برده‌داری ۱۸۳۸م آزاد شده بودند. تا سال ۱۹۱۷م که شرکت بریتانیا سیاست وارد کردن کارگران قراردادی خارجی به مستعمرات را کنار گذاشت، تقریباً حدود چهل و چهار هزار کارگر هندی به ترینیداد آورده شدند و حدود سی و نه هزار نفر نیز به مستعمره بریتانیایی گوانا^۴ انتقال یافتند. (بنگرید به: وندرور و ورتوس، ۱۹۹۱م، ص ۱۵۰) بخش اعظم این کارگران از شمال هند آمده بودند. چهار^۵ یادآور می‌شود که تا سال ۱۸۷۰ جمعاً از کل کارگران هندی مهاجر به ترینیداد تقریباً چهل و دو درصد از شهرهای آگرا^۶ و اوده^۷، بیست و نه درصد از بیهار^۸ و بیست و دو درصد از بنگال بودند (جها،

1. Mandingo

2. Fulani

۳. کودتای نافرجام سال ۱۹۹۰م ترینیداد به وسیله گروهی از مسلمانان ترینیدادی آفریقایی تبار (جماعت المسلمین) سازمان یافته بود که می‌کوشیدند دین اسلام را در میان سیاهان رواج دهند و افتخارات گذشته نیاکان مسلمان خود را احیاء کنند. (ریان، ۱۹۹۱م)

4. Guiana

5. Jha

6. Agra

7. Oudh

8. Bihar

۱۹۷۳ م، ص ۳۰ - ۲۸) عدد زیادی از این افراد هندو بودند اما تعدادیشان نیز مسلمان بودند که در میان آنها شیعیان در اقلیت بودند. در حقیقت در ربع آخر قرن نوزدهم، نسبت هندوان به مسلمانان در شمال هند با نسبت آنان در ترینیداد برابری می کرد. به عنوان مثال در پایان قرن نوزدهم، هشتاد و پنج درصد جمعیت آتارپرادش^۱ هندو و چهارده درصد آنها مسلمان و در شهر شاه آباد، نودودو درصد هندو و هفت درصد مسلمان بودند. در حالی که آمار جمعیت در ترینیداد درست ده سال قبل نشان می داد که تقریباً هشتادوشش درصد هندیان مهاجر هندو و سیزده درصد مسلمان بودند (جها، ۱۹۷۴ م، ص ۵) ایالت اوده در زمان استخدام کارگران قراردادی (سال ۱۸۴۵) به وسیله سلسله ای شیعی از نژاد ایرانی اداره می شد. مرکز این ایالت، لکنهو^۲، هنوز هم به عنوان مرکز فرهنگی شیعیان هندی محسوب می شود (هجرتشوج، ۱۹۸۷ م؛ کول، ۱۹۸۸ م؛ پینالت، ۱۹۹۲ م).

هجرتشوج می نویسد: «این حکام، هزینه ساخت بسیاری از مساجد، مدارس دینی، هزینه رفتن به حج و هزینه محققین و طلاب شیعی خارج از هند را متقبل شده بودند و مراسم یادبود محرم را به نحوی بازسازی کردند که هم سنیان و هم هندوان در سطح وسیع در آن شرکت می جستند» (هجرتشوج، ۱۹۸۷ م، ص ۲۹۳).

مسلمانان هندی با آمدن به شبه جزیره کارائیب، اعمال و مراسم دینی خود را هم به آنجا بردند. در این میان شیعیان به برگزاری مراسم مذهبی خود در ماه محرم - ماه شهادت حزن انگیز حسین - ادامه دادند. برگزاری

1. Uttar Pradesh 2. Lucknow

اولین مراسم عزاداری [امام] حسین در ترینیداد به دهه ۱۸۵۰ برمی‌گردد که اولین تعزیه در کوچ‌نشین فیلیپین^۱ در نزدیکی کوا^۲ برپا شد. (دود، ۱۹۶۸ م، ص ۱۵۲). دیگر کوچ‌نشین‌ها نیز در یک رقابت دوستانه - و گاهی نه چندان دوستانه - از برگزاری تعزیه و راه‌اندازی دسته‌ها استقبال کردند. کارگران در این مستعمرات - شامل مسلمانان، هندوان، کرول‌ها و چینی‌ها هزینه‌های برگزاری این مراسم را برعهده می‌گرفتند. رقابت سخت میان این مستعمرات از طریق شرکت گسترده مردم و حضور مردان قوی با طبل‌های بزرگ باعث گسترش شکوه و عظمت مراسم تعزیه شد.

در مراسم تعزیه، گروه‌های زیادی شرکت دارند و جلوتر قرار گرفتن هر دسته، به این امر بستگی دارد که چه گروهی به لحاظ تاریخی در آن سرزمین، پیش‌تاز اجرای تعزیه بوده است. از آنجا که مستعمره‌نشین فیلیپین اولین مکانی است که تعزیه در آن اجرا شده است، این مستعمره در منطقه سان‌فرناندو^۳ (حومه ناپاریم)^۴ در علمداری و رهبری دسته‌ها، صاحب اولویت و تقدم است و بنابراین گروه‌ها را هدایت می‌کند. علی‌رغم پذیرش نقش رهبری و هدایت‌گری برای این کوچ‌نشین، گهگاهی که برخی دیگر از گروه‌ها سعی در صدرنشینی دارند، منازعاتی نیز میان آنها صورت می‌گیرد. برای مثال در سال ۱۸۸۱، ناظر و مسئول ارشد یک گروه هندی در کوچ‌نشین پالمیرا^۵ - که بنا به گزارش، از هندوسیم به مسیحیت و نه اسلام تغییر مذهب داده بود - احساس کرد که گروه آنها باید در صدر دسته‌ها قرار گیرد، در جریان این تلاش، درگیری میان گروه‌های موجود آغاز شد و مسئول ارشد این گروه به وسیله رقیب

1. Philippine

2. Couva

3. San Fernando

4. Naparima

5. Palmyra

خود از کوچ نشین فیلیپین کشته شد (سینگ، ۱۹۸۸ م، ص ۱۲۲). دسته‌ها از لحظه‌ای که وارد «منطقه ممنوعه یا قلمرو مذهبی»^۱ همدیگر می‌شوند، در وضعیت بحرانی قرار می‌گیرند و هر لحظه آماده درگیری و نزاع می‌شوند. (یانگ ۱۹۸۰ م). حکومت‌های وابسته به استعمار در این مستعمرات، چه در هند و چه در کارائیب حق تعیین مرز میان «ما» و «آنها»^۲ را برای خود محفوظ نگه داشته‌اند. قتل عام محرم ۱۸۸۴ م در سان‌فرناندو نمونه برجسته‌ای از یورش دولت به دسته‌ها به خاطر ورودشان به «منطقه ممنوعه» دولت است.^۳ روزنامه‌های ترینیدادی

1. Sacred Space 2. "Us" And "Them"

۳. مراسم یادبود «حسین» که با حضور جمع کثیری از هندیان و کروول‌های طبقه کارگر برگزار می‌شود در دهه ۱۸۷۰ م موجبات نگرانی را فراهم آورد؛ چرا که باعث گسترش رفتارهای خشونت‌آمیز شده بود. این نگرانی وقتی در دهه ۱۸۸۰ م افزایش یافت که نارضایتی میان کارگران هندی تبار کوچ‌نشین به دلیل کاهش دستمزد و افزایش حجم کار، گسترش یافته بود. علاوه بر آن، درگیری پلیس با کارناوال در سال‌های ۴ - ۱۹۸۱ م، سبب شد تا مقامات دولتی در مقابل مراسم حسین موضع بگیرند. هامیلتون در گزارش خود راجع به شورش کارناوال سال ۱۸۸۱ م اشاره می‌کند که مراسم حسین را باید تحت نظارت داشت تا از گسترش و تبدیل آن به حوادث آشوب طلبانه‌ای چون حادثه کانبولی جلوگیری شود. این گزارش می‌افزاید بی‌انصافی است اگر امتیازی چون حمل مشعل‌ها و علم‌ها در ملا عام به هندی تبارها داده شود اما از کروول‌ها دریغ شود. بر همین اساس در سال ۱۸۸۴ م مقرراتی وضع شد که بر اساس آن هندی تبارهای برگزارکننده مراسم حسین از ورود به پرت آواسپاین یا سان‌فرناندو و رفتن دسته‌ها به مراکز عمومی منع شدند. این اقدام باعث شد تا هندی تبارهای مقیم کوچ‌نشین‌ها به شدت تحریک و آماده درگیری با مقامات دولتی شوند که نتیجه آن وقوع یک حادثه ناگوار در سان‌فرناندو بود که بر اثر آن دوازده نفر کشته و صد و چهار نفر زخمی شدند. به رغم این کشتار، دولت مجبور شد در سال ۱۸۸۵ م مقررات سختی را به اجرا درآورد که در نتیجه آن مراسم

قرن نوزدهم خطری که از ناحیه صاحبان مستعمرات - بریتانیایی‌ها و دیگر استعمارگران - نظم عمومی مراسم محرم و سایر جشن‌های شادی‌آور مردم را تهدید می‌کند به طور گسترده منعکس کردند. بدون شک اوضاع از آنچه بعداً به عنوان «شورش هندیان ۱۸۵۷» شهرت یافت، وخیم‌تر شد. میسیونرهای کانادایی وابسته به انجمن مشایخ کلیسا^۱ به طور اخص هم مراسم حسی و هم سایر مراسم شادی‌آور مردم ترینیداد را ملامت و سرزنش کردند و تلاش زیادی نمودند تا این مراسم را به عنوان مجموعه‌ای از اعمال وحشیانه و بربری تحریم و تعطیل کنند. (برتون، ۱۹۷۹ م، ص ۱۸۴-۵؛ سینگ، ۱۹۸۸ م، ص ۳۹-۱) به هر حال مراسم حسی به سرعت به مهم‌ترین نماد ملی‌گرایی هندیان در مواجهه با استعمار بریتانیا و به عنوان مظهر هویت در مقابل اقلیت هندیان جامعه سیاهپوست کارائیب تبدیل شد. هندیان یا به عبارت آن روزها «کولی‌ها»^۲ عمدتاً مورد تنفر بریتانیایی‌ها و کرول‌هایی واقع شدند که احساس می‌کردند با ورود کارگران قراردادی به لحاظ مالی در حاشیه قرار گرفته‌اند. سفیدپوستان حاکم نیز این عقیده را تشویق می‌کردند (سینگ، ۱۹۸۸ م، ص ۳). علی‌رغم این محدودیت‌های نژادی، کرول‌ها و هندیان در دسته‌های حسی و در اعتراض به انواع بی‌عدالتی‌ها - شامل کاهش

→

حسین در بین سال‌های ۱۸۸۵ م تا ۱۹۰۰ م به صورت کاملاً آرام و منظم به اجرا درآمد. یکی از مفاد مقررات سال ۱۸۸۴ م ممنوعیت حضور و شرکت کرول‌ها در مراسم حسی بود، که به تدریج بعد از سال ۱۸۸۵ م دولت از این مقررات عدول کرد. (برتون، ۱۷۹۷ م، ص ۱۸۳).

1. Canadian Presbyterian Missionaries

2. Coolies

دستمزد در مقابل افزایش حجم کار - با هم اتحاد داشتند (برتون، ۱۹۷۹ م، ص ۱۸۳) در حقیقت، به گفته رودنی مراسم حسی یک شکل نمادین در جهت درک بهتر طبقه کارگر در شبه جزیره کارائیب عرضه کرد. (رودنی، ۱۹۸۱ م، ص ۱۷۸).

مراسم حسی در ترینیداد امروزی

همه ساله مراسم حسی در ترینیداد در مکان‌های قدیمی معین (پرت اواسپاین^۱، کوا، توناپونا^۲، سدروس^۳، سان فرناندو، اریما و تاکاریگو^۴ و برخی دیگر از روستاها و شهرهای بسیار کوچک همچون روستای ایدینبرگ^۵ در حومه چاگواناس^۶) برگزار می‌شود. تا قبل از حادثه قتل عام محرم ۱۸۸۴ م، سان فرناندو مهم‌ترین محل برگزاری مراسم ماه محرم بود. بعد از این حادثه منطقه سنت جیمز، کانون برگزاری مراسم محرم شد. این منطقه در شمال پایتخت واقع شده و در نیمه دوم قرن نوزدهم به دلیل تمرکز و غلبه جمعیت هندیان در آن - که بسیاری از آنها مسلمان بوده و هستند - به کولی تاون^۷ مشهور شد. (کراولی، ۱۹۵۴ م).

مراسم حسی در سنت جیمز به بهترین شکل برگزار می‌شود. در این شهر مراسم حسی با انواع علم‌های رنگارنگ و با حضور هزاران نفر از مردم که هم از شهر و حومه و هم از سایر مناطق ترینیداد گرد هم می‌آیند، برگزار می‌شود. بانی اجرای مراسم حسی در شهر، شش خانواده بزرگ شیعی؛ حدوداً دویست نفر، هستند.^۸ از میان این شش خانواده، چهارتای

1. PORT Of Spain

2. Tunapuna

3. Cedros

4. Tacarigua

5. Edinbrough

6. Chaguanas

7. Coolie Town

۸ این مطالب بر اساس اظهار نظرهای صریح برخی از اعضای خانواده‌های مختلفی

آنها مسئول برگزاری تعزیه و دو خانواده دیگر مسئول اجرای مراسمی تحت عنوان «مراسم ماه»^۱ هستند. یکی از این دو خانواده «ماه حسن» و دیگری «ماه حسین» را درست می‌کند.^۲ سه تا از تعزیه‌ها تنها با هزینه مالی خانواده‌های اشخاصی که مسئول این کار هستند اجرا می‌شود

→

است که در ساخت و اجرای تعزیه‌ها نقش دارند. چنانچه سینگ یادآور می‌شود در منطقه سنت جیمز دوازده خانواده شیعی در ساخت تعزیه‌ها نقش دارند. (۱۹۸۸ م، ص ۴۱، پاورقی ۱ ش ۱۴۱).

1. Moon

۲. علم‌های نوک هلالی (ماه) [امام] حسن و [امام] حسین از چوب خیزران ساخته می‌شود و بر یک دکل مرکزی استوار است که به وسیله فردی معین و از طریق طناب بافته شده‌ای که به گردنش آویزان است حمل می‌شود. این علم‌ها به وسیله مقواها و زورق‌های نازک، پارچه، آئینه و دیگر اشیای برق‌زننده آذین می‌یابند. در قسمت بالایی علم و در کنار هلال‌های منحنی شکل، تیرهای نوک‌تیزی فرو رفته است که نماد تیرباران [امام] حسین در روز کربلا است. پره‌های طاووس و گل‌های قرمز در اطراف آئینه‌های آویزان شده به دکل بر تزیین آن می‌افزاید. ماه [امام] حسین همیشه قرمز رنگ است که نماد خونی است که [امام] حسین در راه اسلام داده است، در حالی که ماه [امام] حسن سبز رنگ است که نماد خوراندن سم به ایشان است. آهنگ موزون طبل‌ها، رقص ماه‌ها را به دنبال داد. با نواخته شدن طبل‌ها مردان نیرومندی که ماه‌ها را حمل می‌کنند به وجد آمده و با مهارت خاص ماه‌ها را به حرکت درمی‌آورند. دسته‌ها بعد از اجرای سه ساعت و نیم مراسم و راهپیمایی به محل از پیش تعیین شده می‌رسند و دوباره با صرف سه ساعت و نیم راهپیمایی به مقر اصلی خود بازمی‌گردند. در طول برگزاری مراسم افراد زیادی وظیفه حمل ماه‌ها را به عهده می‌گیرند؛ چون آنان معتقدند با این کار مشمول رحمت الهی می‌شوند. ماه‌ها ممکن است «بر نال سهیت» یا «کجاوه مقدس» که از نمادهای عزاداری ماه محرم در هند است، ساخته شود. (بتلیهم و نانلی، ۱۹۸۸ م، ص ۱۳۱؛ برای مطالعه و کسب اطلاعات بیشتر و جزئی در مورد نال سهیت نگاه کنید به: شریف، ۱۹۷۲ م).

(هزینه اجرای هر تعزیه در تابستان ۱۹۹۰م حدود پانزده هزا دلار ترينيداد - شش هزار و دويست دلار آمريکا - تخمين زده شده بود). يکي از تعزیه‌ها به نام تعزیه روستا يا تعزیه پنچایتي^۱ معروف است و هزینه آن به وسیله تمامی افراد جامعه تقبل شده است و هر ساله هم باید برگزار شود. خانواده‌ای که مسئول برگزاری فعال این تعزیه است بر اساس توافق کل اعضای جامعه به عنوان سر دسته محسوب می شود که وظیفه اش جلب مشارکت مردم در برگزاری مراسم تعزیه است. تعزیه روستا همچنین افتخار جلوداری دسته های حسی را نیز - وقتی که تعزیه ها به خیابان ها می ریزد - از آن خود دارد. سایر تعزیه ها با توجه به سابقه تاریخی پیدایش و نحوه اجرای آخرین تعزیه به ترتیب پشت سر یکدیگر قرار می گیرند و تعزیه روستا را دنبال می کنند. با این حساب تعزیه روستا در صدر قرار دارد و تعزیه غلام حسین در ردیف دوم و تعزیه کوکوریت^۲ در مرتبه سوم و تعزیه علی در ذیل قرار می گیرد.^۳

1. The Village Tazigah Or Panchayati Tazigah

2. Cocorite

۳. هم اکنون در اجرای مراسم حسی در پایتخت ترینیداد، پرت آواسپاین، تعزیه روستا یا دسته پنچایاتی رهبری سایر دسته ها را به عهده دارد. یکی از تعزیه ها توسط خانواده ای از کوکوریت در حومه پرت آواسپاین ساخته می شود که باید برای پیوستن به دسته ها در محل خاصی که در حومه سنت جیمز اختصاص یافته مسیری طولانی را بپیماید و تا مقصد نهایی (محوطه دانشگاه سلطنتی کوپینز) دسته ها را همراهی کند و سپس به جایگاه اول خود برگردد. از آنجا که زمان بازگشت این دسته ها با زمان ممنوعیت عبور و مرور در خیابان ها مصادف می شود، به هنگام بازگشت، رهبری این دسته ها به دسته کوکوریت واگذار می شود. بنابراین تعزیه روستا در بازگشت جهت عدم تلاقی با زمان ممنوعیت عبور و مرور - که توسط دولت اعمال می شود - رهبری دسته ها را به دسته کوکوریت واگذار می کند.

قدمت تاریخی تعزیه روستا به سابقه تاریخی مستعمرات در قرن نوزدهم برمی‌گردد؛ یعنی زمانی که همه کارگران ایالت‌ها، بخشی از دستمزد ناچیز خود را برای تأمین هزینه مالی تعزیه تخصیص دادند. فروزتی خاطرنشان می‌کند که در هند نیز یک چنین الگویی از ترتیب و تقدم وجود دارد، به این صورت که تعزیه همجوار مسجد در صدر دسته‌ها خواهد بود و سایر تعزیه‌ها به تناسب همسایگی مسجد به دنبال آن راه می‌افتند. وی همچنین بیان می‌کند که مردم هر محله هزینه مالی تعزیه آن را متقبل می‌شوند. (فروزتی، ۱۹۸۱م، ص ۱۰۴).

در ساخت تعزیه عمدتاً وسایل و موادی چون خیزران و نی، چند تکه چوب، مقوا و پوشال‌های مصنوعی و پلاستیکی، زرورق‌های فلزی و انواع آذین‌بندی‌های دیگر به کار می‌رود.^۱ ارتفاع تعزیه در موارد گوناگون باهم متفاوت است اما به طور متوسط بین ده تا پانزده پا بلندی دارد که تمام شکل و شمایل آن پوشیده شده از زرورق‌های براق و رنگارنگ و طرح‌های متنوع و متناسب با هر سال و همراه با چلچراغ‌ها و گلکاری‌ها و آیین‌بندی است. به عبارت دیگر تعزیه، دارای یک پوشش رنگی است

۱. زرورق‌های ساخته شده از فلز قلع که در ساخت تعزیه به کار می‌رود از انگلستان و آلمان وارد می‌شود و در کتابفروشی‌های محلی به فروش می‌رسد، واما [به دلیل عدم تولید این زرورق‌ها در داخل] از زمان بحران نفتی دهه ۱۹۶۰م و تحریم تجارت خارجی این کشور باز هم این زرورق‌ها از خارج وارد می‌شود و خانواده‌های مسئول ساخت تعزیه مجبورند به هر نحو که شده این ماده اساسی را به دست آورند. بسیاری از این خانواده‌ها این ماده را از طریق آشنایان خود در ایالات متحده به دست می‌آورند که از این طریق از پرداخت حقوق گمرکی نیز معاف می‌شوند. علی رغم اهمیت مراسم حسی به عنوان یکی از جذابیت‌های توریستی کشور ترنیداد، دولت نه به صورت مستقیم و نه غیرمستقیم هیچ گونه حمایتی از این مراسم به عمل نمی‌آورد.

(بتلهیم و نانلی در اثر ۱۹۸۸م خود عکس‌های رنگی زیبایی از تعزیه و مراسم حسی ارائه کرده‌اند). آذین‌بندی‌های زرورقی و توپ‌های پلاستیکی - همانند آذین‌بندی‌های کریسمس - نمایش جالب توجه و خیره‌کننده‌ای ایجاد می‌کند. قسمت بالایی تعزیه به وسیله گلدسته‌ها و قبه‌های مختلف با طرح‌ها و اندازه‌های متنوع؛ دایره و مربع شکل آذین شده است. تعزیه‌ها وقتی که کنار دیوار چیده می‌شوند با آذین‌بندی گل‌های سرخ، نقش و نگارهای گلدوزی شده، زرورق‌های فلزی و دیگر اشکال و ابعاد هندسی منظم پلاستیکی و فلزی که به طور ماهرانه و ظریف به وسیله چسب بر سطح تعزیه در قسمت بالا و پایین آن چیده شده است، صحنه بسیار زیبایی را به وجود می‌آورد. (بتلهیم و نانلی، ۱۹۸۸م، ص ۱۳۳). تعزیه‌ها استادانه به وسیله اعضای هر خانواده که مسئول آن هستند، ساخته می‌شود. این افراد با مهارت و استعداد‌های هنری خاص خود و با ذوق و شوق و انگیزه فراوان تعزیه را می‌سازند.

این مهارت‌ها از نسلی به نسل دیگر در میان خانواده‌ها - اگر چه نه به صورت منظم - منتقل می‌شود. اقوام و خویشاوندان سببی و نسبی هر خانواده با داشتن مهارت‌های مختلف مسئولیت احیا و استمرار تعزیه را به عهده دارند. برخی از این افراد با گرایش و استعداد هنری خود و برخی دیگر با داشتن نقش‌های هدایتی و نظارتی و برخی دیگر با نیروی بدنی خود - با شرکت در مراسم طبل‌زنی - تعزیه را زنده نگه می‌دارند. همچنین برخی از افراد خانواده با تهیه منابع مالی و مواد خام، از ترنیداد و خارج از ترنیداد و گروهی هم به عنوان نمایندگان خانواده‌ها در مجمع

پنچایات^۱ با ایفای نقش امنیتی و انتظامی در اجرای مراسم تعزیه فعالیت دارند.^۲ نوجوانان نیز با اشتیاق فراوان در ساختن پرچم‌های رنگی نقش دارند و جوانان به خصوص آنهایی که دارای بنیه و نیروی جسمی قوی هستند، نقش مهمی در طبل‌زنی دارند.

اجرای تعزیه در امام‌باره^۳ - جایگاه وسیعی که وقف امام شده است - با مجموعه آداب خاص همراه است. تعزیه در امام‌باره فقط به وسیله دسته‌ای از کارگران که همگی مرد هستند و بسیاری از آنان عضو خانواده مسئول تعزیه می‌باشند و در ده روز اول محرم از روابط جنسی، خوردن و آشامیدن امساک می‌کنند، اجرا می‌شود. زنان مجاز نیستند وارد امام‌باره، که مکان مقدسی است، بشوند و در ساختن تعزیه هم هیچ نقشی ندارند.

1. Panchayat Association

۲. پنچایات مسئولیت هماهنگی فعالیت‌های مراسم حسی در میان خانواده‌های بانی تعزیه و مسئولین مرتبط با نیروهای انتظامی را به عهده دارد تا به آنان اطمینان دهند که هیچ مشکلی در طول مراسم حسی به وجود نخواهد آمد. پنچایات همچنین به نیروهای انتظامی اطمینان می‌دهد که درگیری میان خانواده‌ها فقط در طبل‌کوبی مشاهده می‌شود و این درگیری‌ها خصومت ذاتی میان خانواده‌ها نیست. پنچایات متشکل از شش نماینده از خانواده‌های بانی مراسم حسی است. اگر چه پنچایات در میان جامعه هندی تبارها به عنوان شورای مرکزی ریش سفیدان جوامع روستایی دارای احترام و قداست تاریخی است اما اعتباری که هم اکنون در مراسم حسی کسب کرده از طریق فرمان شماره ۹ سال ۱۸۸۲ به آن اعطا شده است. در این فرمان آمده است: «مهاجران هندی تبار که در هر یک از کوچ‌نشین‌ها یا روستاها زندگی می‌کنند و مایلند تا مراسم محرم را برپا کنند باید از میان خود بزرگانی را - حداکثر شش نفر - انتخاب کنند که وظیفه آنها هماهنگی، نظارت و مسئولیت میان هر یک از دسته‌ها خواهد بود.» (سینگ، ۱۹۸۸ م، ص ۸۰).

3. Imambarah

البته این محدودیت در هند برای زنان وجود ندارد. (بنگرید به: فروزتی، ۱۹۸۱م، ص ۶-۹۵) اما زنان و دختران جوان با حمل پرچم و پخش برنج و گل در میان عزاداران، و در سالهای اخیر، با خواندن نوحه‌های حزن‌انگیز^۱ در مراسم تعزیه و دسته‌های عزاداری شرکت می‌کنند. حتی مردان ترینیدادی آفریقایی تبار هم در ساخت تعزیه نقش دارند. آنها به خصوص در طبل‌زنی مهارت فراوان دارند. آنها اگرچه مسلمان نیستند اما می‌توانند وارد امام‌باره شوند، مشروط بر اینکه رعایت نظافت و طهارت را بکنند. نوجوانان ترینیدادی آفریقایی تبار (سنین ۸ تا ۱۷ سال) نیز نقش بسیار مهمی در طبل‌کوبی دارند. به طور کلی ترینیدادهای آفریقایی تبار به عنوان اعضای یک مجموعه وظایف ماهرانه و نقش مهمی در اجرای موفقیت‌آمیز مراسم حسی دارند. همان‌طور که یکی از بانیان تعزیه با توجه به شرکت سیاهان در مراسم حسی و حضور آنها در امام‌باره می‌گوید: حضور سیاهان^۲ در این مراسم مشهودتر از هندیان است. ولی در ادامه می‌گوید:

ما در یک کشور چند ملیتی زندگی می‌کنیم؛ ما در خاورمیانه، عربستان، ایران، عراق یا کشورهای از این دست، زندگی نمی‌کنیم. ما در ترینیداد زندگی می‌کنیم که چهل و پنج درصد جمعیت آن سیاهپوست و چهل و دو درصد هندی تبار هستند. اما باید همگرایی داشته باشیم. اگر ما سیاهان را از جامعه خود دور کنیم خیلی چیزها را از دست خواهیم داد. ما نمی‌توانیم این همه خودخواه باشیم... من همیشه یادآور شده‌ام که تعزیه در نفس خود شکلی از اتحاد است.

1. Marseeha

2. The Blacks - The Negroes

تعزیه ما را با هم نگه می‌دارد.

وقتی که تعزیه‌ها و ماه‌ها به همراه دسته‌ها بیرون آورده می‌شوند، درخشش نور خورشید به آنها جلوه زیبایی می‌دهد. به هنگام شب نیز نور چراغ‌های خیابان‌ها در تزئینات زرق و برقی آنها منعکس می‌شود و صحنه بسیار جالبی از رنگ‌ها، طرح‌ها و نورها به وجود می‌آید. دسته‌ها به همراه تعزیه‌های مزین و طبل‌کوبی منظم و آهنگین و رقص ماه‌ها (علم‌ها) و فریادهای، حسی حسی حسی و حضور ده‌ها هزار نفر تماشاچی که با رقص و فریادهای خود عملاً در این مراسم شرکت می‌کنند، یک اقدام دسته‌جمعی احساسی برای همه شرکت‌کنندگان محسوب می‌شود.^۱

۱. اگر چه همه ده روز اول ماه محرم دارای اهمیت است، اما دو روز آخر یعنی نهم و دهم از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ چراکه این دو روز یادآور واقعه کربلاست. روز دهم روز کشته شدن [امام] حسین است. دسته‌ها در این روزها و شب‌ها شکل می‌گیرند. شب تاسوعا به عنوان شب پرچم معروف است. پرچم‌هایی که به عنوان یاران [امام] حسین هستند؛ کسانی که به هنگام تصمیم [امام] حسین برای رفتن به جهاد با او همراه شدند و از او حمایت کردند. دو روز بعد چوب‌های این پرچم‌ها شکسته می‌شود و پارچه‌های آن توسط طبل‌زنان برای حمل طبل‌ها به دورگردن استفاده می‌شود. این کار به عنوان نماد مبارزه‌جویی و رفتن به صحنه جنگ در روز دهم ماه محرم می‌باشد. غروب روز هشتم پرچم‌هایی که ساعاتی پیش آماده شده‌اند، به چاک (محلی نزدیک جایگاه نماز) آورده می‌شود و در آنجا مراسم نماز مغرب و عشاء برگزار می‌شود. حدود ساعت یازده شب آنان زمین چاک را ترک کرده و برای اجرای مراسم پرچم به خیابان‌ها می‌ریزند این کار تا ساعت چهار بامداد که زمان منع عبور و مرور محسوب می‌شود ادامه می‌یابد. در این لحظه دسته‌ها به زمین چاک برمی‌گردند و پرچم‌ها را تا غروب فردا در آنجا نگه می‌دارند.

هر یک از بانیان تعزیه، دارای دو پرچم است که مُعرّف آن خانواده می‌باشد و اغلب

→

به وسیله زنان برجسته هر خانواده در دسته حمل می‌شود. معمولاً همه پرچم‌ها وقف دستجات می‌شوند. این پرچم‌ها جزو نذورات اعضای خانواده و یا هر کس دیگر، حتی تریندادی‌های آفریقایی تبار غیرمسلمان و دیگران، است. در سال‌های اخیر پرچم‌های زیادی وقف مراسم حسی شده است. از طرف دیگر تعداد کسانی که این پرچم‌ها را در دسته‌ها حمل می‌کنند بسیار اندکند. بنابراین یک چهارپایه بلند مدور و متحرک به نام کاتیه ساخته شده است که پرچم‌ها روی آن قرار می‌گیرند تا تعداد حامیان امام حسین را (در موقع نیاز) زیاد نشان دهد. در میان جامعه ترینداده، چه شیعیان و چه غیرمسلمانان، عموماً این اعتقاد وجود دارد که حمایت از امام حسین برای آنان و خانواده‌هایشان برکت و رحمت می‌آورد.

شب عاشورا به عنوان «صبحدم» معروف است. یک تعزیه کوچک و کمتر تزئین شده (با حدود شش پا ارتفاع) که گفته می‌شود معزف قبر [امام] حسن (برادر [امام] حسین) است از جایگاه بیرون آورده می‌شود و به همراه پرچم‌ها در خیابان‌ها به نمایش گذاشته می‌شود. در این شب، ماه [امام] حسن و [امام] حسین برای اولین بار به نمایش گذاشته می‌شوند. در این لحظه این دو ماه در کنار یکدیگر آورده می‌شود و در یک حرکت نمادین که معرف برادری و یکپارچگی است به آهستگی با هم برخورد پیدا می‌کند. در این شب همه دسته‌ها تا ساعت چهار بامداد به حرکت خود در خیابان‌ها ادامه می‌دهند. در ساعت شش بامداد چوب پرچم‌ها شکسته می‌شود و پارچه آنها برای آویزان کردن طبل‌ها در گردن استفاده می‌شود. ساعاتی بعد، اوایل صبح روز دهم، مهم‌ترین حرکت دسته‌ها شکل می‌گیرد و بزرگ‌ترین تعزیه‌ها به همراه ماه‌ها به نمایش گذاشته می‌شوند و طبل‌ها شروع به نواختن می‌کند. تعزیه‌ها در ساعت دوازده ظهر بیرون آورده می‌شوند و به ترتیب اولویت از پیش تعیین شده به همراه ماه‌ها به خط کشیده می‌شوند. وقتی که تعزیه‌ها از کنار ماه حسن رد می‌شوند در یک حرکت نمادین ماه حسن به آرامی با آنها برخورد می‌کند. این حرکت به عنوان دمیدن روح برادری محسوب می‌شود. تعزیه‌ها در مسیر خود در خیابان سنت جیمز به سوی مقصد نهایی

←

وقتی مراسم حسی به خیابان‌های شهر کشیده می‌شود، از حالت یک مراسم مذهبی اندوهبار - نزد شیعیان هند شرقی - به یک سرگرمی همگانی یا به عبارت دیگر به یک نمایش خیابانی تبدیل می‌شود. از لحظه‌ای که دسته‌ها در خیابان‌ها ظاهر می‌شوند و به موازات بالا گرفتن شور و هیجان برنامه، دسته دسته ترنیدادی‌های آفریقایی تبار و دیگر شرکت‌کنندگان به این مراسم می‌پیوندند. طبل‌کوبی‌ها با صدای محکم و مهیب خود که به جان مردم لرزه می‌اندازد، صحن «بسیار مهیج و احساسی را به وجود می‌آورد». (آهی، ۱۹۷۸ م، ص ۶۳) از میان هزاران ترنیدادی تماشاگر از نژادها، اقوام و گروه‌های دینی مختلف وقتی با یکی از آنان در مورد طبل‌کوبی مصاحبه‌ای انجام دادم چنین اظهار داشت:

طبل‌کوبی گروه غلامحسین از همه گروه‌ها بهتر و دلنشین‌تر است. طبل‌کوبی دسته خیابان کلارنس^۱ واقعاً عیاشانه^۲ است - در این میان کسانی که اطراف ما بودند حرفهای او را تأیید کردند - من از این

→

آنها، میدان دانشگاه سلطنتی کوبینز، به صورت دسته جمعی به نمایش گذاشته می‌شوند. ملکه ویکتوریا به همراه بانیان تعزیه راه می‌افتد تا محوطه کوچکی را در زمین دانشگاه به عنوان کربلا (محل کشته شدن [امام] حسین و یارانش) وقف مراسم کند. ساعت سه و سی دقیقه بعد از ظهر که شد آنها به مدت نیم ساعت مراسم نماز را به جا می‌آورند و سپس به همان ترتیبی که آمده بودند به سوی جایگاه‌های خود برمی‌گردند. حدود ساعت هفت به مقر خود می‌رسند. در این هنگام، غروب روز دهم، نمایش تعزیه‌ها تمام می‌شود و دوره امساک و خویشتن‌داری به پایان می‌رسد. سه روز بعد، که به عنوان روز تیجا معروف است، تعزیه‌ها به وسیله تبر، اره و چکش قطعه قطعه شده و درهم شکسته می‌شوند و تکه‌های آن به ساحل خلیج پاریا آورده و به آب سپرده می‌شود تا دریا آن را به هر کجا که خواهد برد و با این عمل مراسم حسی تا سال دیگر به پایان می‌رسد.

1. Clarence Street

2. Bacchanal

طبل‌کوبی که بسیار دلنشین است کاملاً به وجد می‌آیم.» برخی از گروه‌ها بر روی طبل‌های خود «اسم‌هایی» نوشته‌اند.^۱

برخی از این اسامی همانند «حسین»، «کربلا» و «حسن» سنتی هستند و برخی دیگر از طبل‌ها اسم‌هایی چون «کنان»^۲ و «راک اند رول»^۳ و «پویزن»^۴ دارند. نام پویزن [به معنای سم] در سرود دسته‌جمعی مردم هند غربی، که با آهنگ آفریقایی اجرا می‌شود، دارای نوعی ایهام است و دو معنا را می‌رساند: یکی معنای مذهبی که تداعی‌گر شهادت [امام] حسن به وسیله سم است و دیگری به نام مشهور گروه راک^۵ اشاره دارد. رقص ماه‌ها (علم‌ها) بسیار جالب توجه است و باعث می‌شود تا افراد حاضر در مراسم، انگیزه و نیرویی پیدا کنند تا خود نیز به رقص آیند؛ رقصی که گاهی اوقات به رقص‌های شهوانی نزدیک می‌شود. وقتی شیعیان فریاد حسی حسی سر می‌دهند بسیاری از کسانی که از سر تحقیر در این مراسم حضور می‌یابند کلماتی را هم‌وزن و هم‌قافیه با حسی پیدا

۱. پَن (تابه) اصطلاح شایعی است که در ترینیداد برای طبل‌های فلزی به کار می‌رود. وقتی از این واژه در این مورد خاص استفاده می‌شود منظور، سازی است که طبل‌زن‌ها از آن استفاده می‌کنند. واژه فوق زمانی در این معنا شایع‌گشت که بسیاری می‌خواستند از وسایل فلزی چون گلدان‌های فلزی، سطل زباله، ماهی‌تابه و قوطی‌های فلزی شیرینی صدای طبل ایجاد کنند (سیموندز، بی‌تا، ص ۸) طبل‌های تاسا از چوب ساخته شده‌اند و سطح آن به وسیله چرم بز پوشیده شده است و در گردن نوازنده آن آویزان و بوسیله دست‌هایش نواخته می‌شود. از این طبل‌ها برای اجرای گرمتر مراسم محرم و به عنوان نمادی از طبل‌های زمان جنگ که در واقعه کربلا از آنها استفاده می‌شد، به کار می‌رود.

2. Conan

3. Rock And Roll

4. Poison

5. Rock Group

می‌کنند (همانند آی سی آی سی^۱ که از سرود سنتی کالیپسو^۲ در ترینیداد عاریه گرفته شده) و با گفتن آن کلمات این مراسم را به تمسخر می‌گیرند. بسیاری از کسانی که در مراسم حسی شرکت می‌کنند تنها به خاطر موسیقی و رقص آن نیست بلکه خیلی از آنها برای دیدار با یکدیگر و احوال‌پرسی و به عنوان یک سرگرمی در این مراسم حضور پیدا می‌کنند. یکی از ترینیدادی‌های آفریقایی‌تبار در این زمینه می‌گوید «بسیاری از جوانان در این مراسم حضور پیدا می‌کنند تا رقص و بالا پریدن دختران را تماشا کنند» و دیگری با خنده می‌گوید: «کسانی که در این مراسم شرکت می‌کنند (منظورش دختران و زنان است) بسیار زیبا و دلربا هستند. شرکت در این مراسم باعث می‌شود انسان لحظات بسیار خوشی داشته باشد». سایر جوانان دختر و پسر معتقدند که مراسم حسی بهترین فرصت برای دیدار با یکدیگر است. حتی برخی افراد سنی مذهب که من با آنها گفتگو می‌کردم، می‌گفتند: «بعضی از دختران ترینیدادی که دارای دوست‌پسر هستند و بخاطر سختگیری والدینشان نمی‌توانند همدیگر را ملاقات کنند، در مراسم حسی بهترین فرصت را می‌یابند تا با دوست‌پسرهایشان دیدار کنند...». در کنار مراسم حسی فروشنده‌های دوره‌گرد انواع و اقسام غذاهای سنتی هندی همانند روتی^۳ و انواع شیرینی‌های متنوع و نوشیدنی‌های ملایم را می‌فروشند. به نظر می‌رسد جشنی مثل مراسم حسی که بیشتر توسط شرکت‌کنندگان غیرمسلمان اداره می‌شود، بدون نوشیدن آبجو و مشروبات الکلی قوی، کامل نمی‌شود.^۴ طبق گزارش‌ها،

1. I Say I Say

2. Calypso

3. Roti

۴. یکی از مطلعین مَسَنّ یادآور می‌شود که «در دوران جوانی‌اش در ناحیه سنت جیمز در

اجرای مراسم حسی در مناطق روستایی اغلب با فروشندگان مشروبات الکلی ارتباط تنگاتنگ دارد. (کراولی، ۱۹۵۴ م، ص ۲۰۸) (این مطلب را سایر مطلعین از مراسم حسی تأیید کرده‌اند، البته آنها این مسئله را فقط در رابطه با تعزیه روز اربعین تأیید کرده‌اند)^۱ مطالعاتی که راجع به هند شده نیز به نوشیدن مشروبات الکلی در میان دسته‌های ماه محرم اشاره دارد

→

طی اجرای مراسم حسی به هر گوشه‌ای که نگاه می‌شد افرادی پیدا می‌شد که به مردم آب و شربت می‌دادند و ندا در می‌دادند بفرمایید آب، بفرمایید آب؛ هدف از انجام این کار یادآوری صحنه‌ای بود که در طی آن آب را بر روی [امام] حسین و یارانش بستند. اما امروزه مردم به جای آب و شربت، آبجو، کوکائین و مشروب می‌خواهند و هیچ‌کس آب نمی‌خواهد.

۱. منظور از تعزیه روز چهلم، همچنان‌که مطلعین مراسم حسی ذکر کرده‌اند، «تعزیه‌ای است که پیشترها در کشور ترینیداد معمول بوده و چهل روز بعد از عاشورا به معرض نمایش گذاشته می‌شد. این تعزیه ساخته می‌شد تا در اطراف مشروب‌فروشی‌ها به نمایش گذاشته شود و جشن بزرگی نیز در آن روز در اطراف مشروب‌فروشی‌ها برگزار می‌شد و هر کس هر چقدر می‌توانست مشروب می‌فروخت زیرا هندی‌تبارها به خوردن مشروب علاقه داشتند. این امر سابقاً اتفاق می‌افتاده و امروزه انجام نمی‌شود - امروزه فقط در مکان‌های محدودی است که تعزیه روز چهلم ساخته می‌شود. یکی از این مکان‌ها توناپونا می‌باشد - اما از فروش مشروب در آنجا خبری نیست. تاکاریگوا محل دیگری است که تعزیه روز چهلم در آنجا ساخته می‌شود اما باز هم از مشروب‌فروشی در آنجا خبری نیست. فکر می‌کنم در کدُرس نیز تعزیه روز چهلم ساخته می‌شود». در ایران چهل روز بعد از کشته شدن [امام] حسین (بیستم ماه صفر، دومین ماه سال بر اساس تقویم اسلامی) روز برگزاری مراسم حزن‌انگیز یادبود شهادت (امام) حسین است.

منگرو در اثر خود از همکاری میان تعزیه و مشروب‌فروشی‌ها در گویان بریتانیایی سابق بحث کرده است. (۱۹۹۳ م ص ۱۴).

(فروزتی، ۱۹۸۱ م، ص ۱۰۴ و سید و دیگران، ۱۹۸۱ م، ص ۱۲۷). به هر حال جشنواره حسی به طور آشکار یک مراسم ترنیدادی است و بسیاری از نمایش‌های آن از جمله اجرای سرود کالیپو و نواختن طبل‌های فلزی تقریباً به صورت انحصاری در اختیار سیاهان است. به طور کلی جشنواره به عنوان یک مراسم لهو و لعب میگسارانه کرول‌ها (سیاهان) محسوب می‌شود (مانینگ، ۱۹۸۹ م، ص ۱۴۱). بنابراین هیچ تردیدی نیست که مراسم حسی در حال تبدیل شدن به دومین مراسم میگسارانه کرول‌ها است و شخصیت‌های شیعی نیز دریافته‌اند که در مراسم حسی تغییرات زیادی صورت گرفته است. به طور کلی آنان دیگر کنترل اوضاع را در دست ندارند؛ یکی از این افراد می‌گوید:

باید بگویم که ایجاد تغییر در مراسم حسی حدوداً از بیست سال پیش شروع شد؛ روح جشن و جشنواره در مراسم حسی (یادبود شهادت امام حسین) حلول کرده است. ویژگی جشن و شادی به تدریج در مراسم حسی نفوذ کرد تا آنجا که کم‌کم بر آن غالب آمد. از همین روست که امروزه این مراسم کاملاً به یک جشن و جشنواره تبدیل شده است؛ جشنواره‌ای که در خیابان‌ها اجرا می‌شود... ما - بانیان شیعی مراسم حسی - جمعاً شش خانواده‌ایم هر کدام با بیست و پنج تا سی نفر عضو که کلاً حدود دویست نفر می‌شویم. حال چگونه این دویست نفر می‌توانند سی الی چهل هزار نفر را از نوشیدن مشروبات الکلی و رقص باز دارند؟ حتی پلیس هم نمی‌تواند جلوی آنها را بگیرد. در جایی که قانون آنها را از این کار منع نکرده ما چگونه می‌توانیم آنها را از مشروب و رقص منع کنیم؟ کسی جرأت ندارد در مراسم حسی به کسی که مشروب می‌نوشد و می‌رقصد چیزی بگوید: اگر چیزی

بگویند دشنام می شنود و احتمالاً کتک می خورد.

در بررسی علل از دست رفتن نظارت شیعیان بر مراسم حسی، برخی از ریش سفیدان شیعی حسرت سال های گذشته را می خورند، سال های قبل از ۱۹۶۲م که ترینیداد تحت استعمار بریتانیا بود و آنان مسئول نظم عمومی شهر بودند، یکی از این افراد می گوید:

وقتی که سفیدپوستان [استعمارگران] اینجا بودند، آنان قدرت را به دست داشتند و قانون از انجام اعمال شادی آور در مراسم حسی جلوگیری می کرد. سفیدپوستان احترام مذهب ما را نگه می داشتند و اجازه نمی دادند تا دیگران حرمت آن را زیر پا بگذارند.

البته این چنین نیست که دوران سلطه استعمار را بتوان دوران طلایی اجرای مراسم حسی در ترینیداد دانست، بدان گونه که شیعیان پیر حسرت آن دوره را می خورند. این مسئله با توجه به قتل عام محرم ۱۸۸۴ م و دیگر بی عدالتی ها و وحشیگری های استعمارگران در دوره اجیر شدن کارگران، بهتر درک می شود. (سینگ، ۱۹۸۸م، ص ۳۹-۱). یکی دیگر از افرادی که حسرت گذشته را می خورد، می گوید:

وقتی که من کودک بودم به هنگام اجرای مراسم حسی در پناه نیروی انتظامی گماشته از سوی بریتانیا بودیم. در آن زمان در مراسم حسی اعمال درستی انجام می شد و از رقص و سایر اعمال ناهنجار خبری نبود. اعمال ما کاملاً خوب بود؛ حتی در یک مورد ما شاهد بودیم که یک بازرس از جنوب آفریقا مسئول نیروی انتظامی بود. او تنها به کسانی که مستقیماً در برگزاری مراسم حسی نقش داشتند، اجازه می داد تا وارد خیابان ها شوند. سایر تماشاچیان حق نداشتند وارد

دسته‌ها شوند فقط کنار خیابان‌ها و در پیاده‌رو می‌ایستادند و مراسم را تماشا می‌کردند. پلیس در آن زمان خیلی جدی بود و من آرزو می‌کنم کاش دوباره آن زمان برگردد. اما امروز نمی‌توان مثل گذشته عمل کرد. اگر چنین کاری شود شاهد یک شورش خواهیم بود.

در همین رابطه شخص دیگری می‌گوید:

وقتی که برای مثال در سنت جیمز سی تا چهل هزار نفر خود را وارد مراسم حسی می‌کنند دولت هیچ کاری نمی‌تواند بکند تا جلوی یک چنین جمعیتی را بگیرد. می‌دانید منظور من چیست؟ هر دولتی در ترینیداد همواره در فکر جلب آرای مردمی برای شرکت در انتخابات بعدی است.

میراث فرهنگی و مفاهیم مورد اختلاف

شیعیان خود آگاهند که امکان تعریف مفاهیم عمومی مراسم مذهبی ماه محرم از دست آنها خارج شده است. آنها اذعان دارند که نمی‌توانند دهها هزار شرکت‌کننده در مراسم حسی را از انجام اعمال ناهنجار بازدارند. همچنین دریافته‌اند که این سازگارهای اجتماعی است که باعث شده تا آنها لحظه به لحظه کنترل خود بر اوضاع را از دست دهند. از همین رو است که بسیاری از شیعیان جوان هندی تبار دوست ندارند تا مراسم یادبود [امام] حسین در ماه محرم ادامه یابد. حتی بسیاری از آنها، به خصوص آنها که دارای تحصیلات غیردینی و عرفی هستند، دیگر چندان اعتقادی به مبانی دین اسلام هم ندارند. یک زن جوان در این زمینه می‌گوید:

نه وی و نه برادرش دیگر مشتاق نیستند تا در اجرای مراسم تعزیه، پدرشان را یاری کنند و البته این مسئله باعث رنجش پدرشان شده است. جوانان ترینیدادی هندی تبار دیگر مایل نیستند تا نحوه طب‌کوبی و نگهداری آنها را یاد بگیرند. زیرا نزد آنها این کار بسیار سخت و طاقت‌فرسا است و در نتیجه بسیاری از جوانان ترینیدادی آفریقایی تبار جهت انجام این کار به خدمت گرفته می‌شوند که ناخواسته جنبه‌های فرهنگی خاص خود را نیز به مراسم حسی می‌افزایند. امروزه دیگر زنان در دسته‌های عزاداری و در یادبود شهادت امام حسین گریه نمی‌کنند و اشک نمی‌ریزند و نوحه نمی‌خوانند. به طور کلی نسل جدید دیگر به زبان اردو^۱ سخن نمی‌گوید و مرثیه‌های سنتی که به این زبان سروده شده است را نمی‌داند به همین دلیل است که دیگر کسی مرثیه نمی‌خواند. برادرزاده‌های جوان من تعزیه را همراهی نمی‌کنند. آنها تمام هم و غمشان این است که در روز حمل تعزیه چه لباسی بپوشند تا زیباتر جلوه کنند زیرا در این روز پسران جوان به چشم چرانی دختران مشغولند.

اما قدیمی‌ها معتقدند که اگر آنها ساخت تعزیه و راه‌اندازی دسته‌ها را ادامه ندهند، مصیبت، مرض یا بلایی خانواده‌شان را فرا خواهد گرفت. در حالی که جوانان امروزی با چنین عقایدی به دیده تحقیر می‌نگرند. آنها دیگر به کرامات و داستان‌هایی که بیانگر شفا یافتن معجزه‌آسای بیمارانشان توسط امام است، اعتقادی ندارند. آنها قبول ندارند که در صورت تعهد به حمایت و انجام مراسم حسی از طریق تشکیل تعزیه و تداوم این مراسم، امام حسین در همین دنیا به آنها پاداش خواهد داد؛

1. Urdu

چیزی که قدیمی‌ها کاملاً به آن معتقد بودند. در حالی که مردم ترینیداد چه شیعیان و چه غیرمسلمانان آفریقایی و هندی تبار نذر می‌کنند که اگر یک خواسته قلبی آنها برآورده شود، به هر طریق مراسم حسی را حمایت کنند، جوانان -بیشتر افراد تحصیلکرده- بر این باورند که این اعمال است که یأس و عدم اشتیاق آنها به مراسم حسی را بیشتر می‌کند.

مسئله دیگری که رو به افزایش است این است که جوانان شیعه دیگر مایل نیستند تا حتماً مقید باشند که در درون جامعه شیعی هندی تبار ازدواج کنند. امروزه ازدواج با دیگر گروه‌های نژادی، قومی و مذهبی -به ویژه مسیحیان کاتولیک که در مقابل جمعیت هفت درصدی مسلمانان، سی و هفت درصد جمعیت ترینیداد را تشکیل می‌دهند- امری نامتعارف به حساب نمی‌آید. این امر یعنی ازدواج با غیرمسلمانان خود از دیگر عوامل تضعیف حمایت و کاهش علاقه شیعیان نسل جدید از مراسم حسی می‌باشد. یکی از بانیان تعزیه می‌گوید:

امروزه دیگر شما نمی‌توانید در میان جمعیت ترینیداد چند نفر هندی تبار خالص پیدا کنید. برادر بزرگ من با دختری سیاهپوست ازدواج کرده است و هم‌اکنون بچه‌های آنها هم سیاهپوست هستند. در خانواده ما هم‌اکنون آفریقایی، هندی، سوری، پرتغالی و از هر جای دیگر جهان وجود دارد... والدین ما که متعلق به نسل قدیم‌اند از تغییراتی که در خانواده‌های ما روی می‌دهد راضی نیستند، اما می‌دانند که در مقابل ازدواج‌های میان قومی، نژادی و مذهبی نمی‌توانند کاری انجام دهند. آنها به شدت در فکر تربیت دینی فرزندان خود هستند، اما در یک خانواده‌ای که مادر، مسلمان و پدر، هندو مذهب است، مادر می‌کوشد تا آداب و عقاید اسلامی را به فرزندان خود بیاموزد و پدر می‌کوشد تا

مناسک هندویی را به آنها یاد بدهد؛ نتیجه این می‌شود که تربیت فرزندان با مشکل مواجه می‌شود.

برخی از همین شیعیان هندی تبار به طعنه می‌گویند که اگر چه ازدواج‌های میان‌نژادی و دینی مایهٔ تأسف است اما از زاویه دیگر این واقعیت، تأییدی بر آزادی انتخاب و وجود تکثر فرهنگی در ترینیداد است. به گفته این افراد اگر در هر جای جهان، مردمی شبیه مردم ترینیداد و همفکر با آنها پیدا شوند، آنجا جای مناسبی برای زندگی خواهد بود. علاوه بر تغییرات ایجاد شده در ساختار اجتماعی شیعیان ترینیداد، که منجر به کاهش کنترل شیعیان بر مراسم حسی و تبیین جایگاه آن شده، خود حامیان مراسم حسی هم به طرق مختلف در این فرآیند نقش داشته‌اند؛ آنها خود از نتیجه و پیامد کارهایی که می‌کنند باخبر نیستند. آنها با استفاده از مفاهیم، الگوهای رفتاری و نمادها و تصاویر برگرفته شده از جشنواره‌ها و فرهنگ عامه به جای فرهنگ مذهبی دقیق شیعه در تحریف معنا و مفهوم مراسم یادبود ماه محرم نقش داشته‌اند.

برای مثال عبارت «بیرون آمدن»^۱ که شیعیان از آن به منظور بیان اجرای تعزیه در ملا عام استفاده می‌کنند، از جشنواره‌ها عاریت گرفته شده و بیانگر حضور گروه‌های روپوش دار و نقابدار در ملا عام بعد از خروج از جایگاه مخصوص خود، می‌باشد. «محوطه»^۲ (حیاط) یکی دیگر از واژه‌های وابسته به جشنواره است که هم در مراسم حسی و هم در جشنواره‌ها به عنوان جایگاه مخصوص هر گروه از آن استفاده می‌شود، همچنان که به عنوان محل مخصوصی برای تمرین و اجرای

1. Coming Out

2. Gard

طبل‌کوبی از آن استفاده می‌شود. همه گروه‌ها برای اجرای مراسم از محوطه خود بیرون می‌آیند و در فرصت مناسب با لباس‌ها و آرایه‌های تشریفاتی و رنگارنگ ظاهر می‌شوند. استفاده از چنین واژه‌هایی توسط شیعیان به «دیگران» اجازه داده است تا مراسم حسی را به عنوان صحنه یا بخشی از یک جشنواره تعریف کنند.

این «دیگران» همچنین با استفاده از واژه‌های دیگری چون «میگساری»، «جشن»، «رقص»، «بالا و پایین پریدن» و... به عنوان برخی از ویژگی‌های مراسم حسی، زمینه را به نحو بهتری فراهم کردند تا مراسم حسی به عنوان یک جشن یا یک حالت و وضعیت شادی آور باز تعریف و تغییر شکل یابد. به همین منوال حضور دسته‌های متشکل از گروه‌های نژادی مختلف و استفاده از مهارت‌های فنی آنها در ساخت تعزیه، همان تأثیری را در تغییر شکل مراسم حسی داشته که استفاده از واژه‌هایی چون «بیرون آمدن» و «حیات» داشته است. (بتلهیم ونانلی؛ ۱۹۸۸م، ص ۱۲۸). این واقعیت که ترینیدادی‌های آفریقایی تبار نه تنها خود داوطلبانه در ساخت تعزیه‌ها، ماه‌ها و طبل‌کوبی شرکت می‌کنند بلکه حتی از آنها خواسته می‌شود و تشویق می‌شوند تا در این مراسم شرکت کنند، خود نشان از جنبه‌های مشارکت عمومی در مراسم حسی دارد.

مواردی که به آن اشاره شد دال بر این است که مراسم حسی دیگر یک مراسم مذهبی خاص نیست، بلکه یک مراسم عمومی است که همه می‌توانند در آن شرکت کنند. از سوی دیگر تزئین‌کاری و رنگ‌آمیزی‌های متنوع و روشن در ساخت تعزیه‌ها و ماه‌ها، در تغییر این مراسم به یک جشنواره مؤثر بوده است. علاوه بر این، هم تعزیه‌ها و هم ماه‌ها به عنوان دو اثر هنری ابتکاری محسوب می‌شود که نشان از استقلال مفاهیم دینی

سازندگان آن دارد. برخی از افراد اهل تسنن به من گفتند که آنها صرفاً به منظور تماشای منظره زیبای تعزیه در این مراسم شرکت می‌کنند. تعزیه - که سال به سال زیباتر و جذابتر ساخته می‌شود - آنها را به مراسم حسی می‌کشاند تا به دنبال دسته‌ها راه بیافتند. آنها اذعان دارند که نمی‌خواهند در طی مراسم حسی در فضای شادی‌آور جشنواره قرار گیرند.

در مراسم حسی هم، همانند جشنواره‌ها رقابت سختی میان طراحان تعزیه وجود دارد، هر کدام سعی می‌کنند تا در فضایی که تماشاگران کالاهای هنری آنها را ارزیابی و رتبه‌بندی می‌کنند، تعزیه‌ها را به نحو زیباتر و جذابتری ارائه دهند. وجود همین رقابت‌ها و چشم‌هم‌چشمی‌ها از دلایل اصلی ساخت تعزیه به سبک جشنواره‌ها است. حتی گروه‌های طبل‌کوب نیز که در هر یک از خانواده‌های مسئول تعزیه وجود دارد، با هم در رقابت هستند؛ درست همان رقابتی که میان نوازندگان طبل‌های فلزی در جشنواره‌ها است. این نکته را نیز باید یادآور شد که طبل‌کوبی در مراسم حسی نقش مهمی در گسترش هنر نوازندگی طبل‌های فلزی در ترینیداد داشته است. جی.دی.الدر^۱ به نقل از آستین سیموندز^۲ به گسترش موسیقی طبل‌کوبی در دهه ۱۹۴۰م اشاره می‌کند و می‌گوید:

در ترینیداد خشونت‌ها باعث شد تا این گونه موسیقی به لحاظ قانونی ممنوع شود؛ طبل‌کوبی به عنوان موسیقی محله‌های فقیرنشین و خانه‌به‌دوشان محسوب می‌شد که خود آن را اجرا می‌کردند و از اجرای آن لذت می‌بردند. اما بار دیگر این موسیقی یک روزنه امید یافت و روح جدیدی در این موسیقی کاملاً مردمی دمیده شد. این روح امید

1. J.D.Elder

2. Austin Simmonds

عبارت از اجرای این هنر توسط هندی تبارها در جشنواره حسی بود که موسیقی طبل‌کوبی را از مرگ نجات داد. کارگران استخدامی هند شرقی در ترینیداد در انجام مراسم مذهبی خود آزاد بودند؛ به همین دلیل مراسم طبل‌کوبی آنها در ترینیداد ممنوع اعلان نشد... آنها هر ساله به هنگام اجرای جشنواره حسین و همراه با نمایش علم‌های بسیار زیبا و ساخته شده از چوب و کاغذ در خیابان‌ها، مراسم طبل‌کوبی نیز به اجرا درمی‌آوردند. طبل‌های هندیان از چرم بز و تنه‌های درخت ساخته شده بود که آنها را در گردن خود آویزان می‌کردند. سیمون‌دز بر این باور است که این اقدام هندیان در احیای موسیقی فراموش شده طبل‌کوبی در ترینیداد مؤثر واقع شد و باعث شد تا آنها بار دیگر با کنار گذاشتن طبل‌های فلزی خود و استفاده از انواع حلبی و سایر شبکه‌های کوچک که به گردن خود آویزان می‌کردند، طبل‌کوبی را احیا کنند. برای مثال نوازندگان طبل گروه معروف بار - ۲۰^۱ در پرت آواسپاین بعد از این به هنگام طبل‌کوبی، طبل‌های خود را به گردن آویزان می‌کردند. بعد از این بود که مسئولین دولتی به این نتیجه رسیدند تا طی تشکیل کمیته‌ای ممنوعیت قانونی را از اجرای موسیقی طبل‌کوبی بردارند و این هنر بومی را گسترش دهند... در حقیقت شبی که فرماندار شاو^۲ با آهنگ طبل رقصید و خواهان تداوم نواختن طبل شد، نواختن طبل‌های فلزی بار دیگر متولد شد. (الدر، ۱۹۶۹ م، ص ۱۹).

نام‌های آشنایی چون «کنان»، «راک اندرول» و «پویزن» (و سایر نام‌هایی که قبلاً ذکر شد) که بر روی طبل‌ها نقش بسته، تنها نشان از فضای طبل‌کوبی کالیپسو و فرهنگ عامه نیست، بلکه بیشتر از آن، بیانگر تغییر و

1. Bar - 20

2. Governor Shaw

تحولی است که طی آن یک مراسم مذهبی به یک مراسم تفریحی، شادی آور و غیردینی تبدیل شده است. بسیاری از شیعیان در تلاش برای به دست گرفتن حداقل کنترل بر مراسم حسی و ارائه یک تعریف دینی از آن، مفهوم حسی را متناسب با تحولات جدید معنا کرده‌اند. همه این افراد اذعان دارند که در مرگ هیچ کس، شادی روا نیست به خصوص در مرگ شخص محترمی که از نسل پیامبر است. در نظر اینان مرگ [امام] حسین و فداکاری او عامل مهمی در بقای اسلام و تشخیص ایمان واقعی از اسلام منحرف شده یزیدی است. [اما برخی قائلند که]، [امام] حسین به شهادت رسید تا اسلام را حفظ کند... در مرگ وی هم باید تبریک و هم تسلیت گفت... بنابراین فضای شور و شعفی که به وسیله برخی از مسلمانان شرکت‌کننده در جشنواره حسی به وجود می‌آید کاملاً قابل توجیه است. (علی، ۱۹۹۰م) این تغییر در نگرش، از آنچه زمانی یک مراسم یادبود غم‌انگیز همراه با گریه و زاری و مرثیه‌خوانی بود به مراسمی که شادی، حداقل جزیی از ارزش‌های اضافی مقبول آن است، تا حدودی تلاش برای به دست آوردن کنترل مجدد مراسم حسی است؛ یا بهتر بگوییم سر تسلیم فرود آوردن به یک سرنوشت است.

با این همه، به نظر می‌رسد که به همان اندازه که نسل تحصیلکرده و جوان ترین‌دادهای هند شرقی از حمایت مراسم حسی، دست برداشته‌اند، دیگران به ادامه اجرای آن به عنوان یک جشن مهم علاقه‌مند شده‌اند. یکی از بانیان تعزیه می‌گوید:

در اجرای مراسم یادبود محرم تغییراتی در حال انجام است که به نظر می‌رسد این تغییرات، تعزیه را از حالت یک مراسم مختص به عده‌ای خاص به یک مراسم همگانی در جزایر کارائیب تبدیل کند. امروزه

مراسم حسی بخشی از فرهنگ ترینیدادی است.

مشکل مهمی که جامعه مسلمانان با آن مواجه است، مسئلهٔ ابهام و عدم قطعیت در هویت و میراثشان است. به نظر می‌رسد بسیاری از آنها «در جامعهٔ ترینیداد» و به عنوان یک ترینیدادی در مواجهه با دو مسئله «هندی بودن» و «مسلمان بودن» مشکل داشته باشند. ابهامی که به نظر می‌رسد ارتباط عمیقی با جنبش‌های بین‌المللی اصلاح طلبانه در جهان اسلام، به ویژه موفقیت انقلاب اسلامی در ایران، دارد. ریان این مسئله را این‌گونه بیان می‌کند:

اکثریت جامعهٔ مسلمانان هندی تبار سنت‌گرا در ترینیداد آشکارا در هویت خود با دو مسئله متناقض مواجهند که عبارت است از هندی بودن به عنوان نژاد و اسلام به عنوان دین... این تضاد و ناهماهنگی حاکم در میان جامعهٔ مسلمانان هندی تبار ترینیداد تأثیر منطقی خود را در میان نسل جوان اعضای سازمان‌های اسلامی متعلق به هندی تبارها برجا گذاشته است. این افراد امروزه هندی بودن را از هویت خود، والدین سنت‌گرایشان و سازمان‌هایشان انکار می‌کنند؛ (سازمان‌هایی چون مجمع تقویت الاسلام^۱، مجمع انجمن سنت الجماعة^۲ و اتحادیهٔ مسلمانان ترینیداد^۳). کاسول^۴ خاطرنشان می‌کند که اتحادیه مسلمانان ترینیداد «غیرمقلد»^۵ است، یعنی به هیچ یک از چهار مذهب فقهی تعلق ندارد (کاسول، ۱۹۸۶ م، ص ۲۰۴) در حالی که این سازمان‌ها امروزه بیشتر هندی - به معنای هندو - تلقی می‌شوند. آنها خود را

1. Tackweyatul Islam Association

2. The Anjuman Sunnatul Jamaat Association

3. The Trinidad Muslim League

4. Kasule

5. GhairMugqallid

درون یک هویت اسلامی جدید، یک خود جدید، غوطه ور کرده‌اند. اسلام بنیادگرا و ناب در میان مسلمانان هندی تبار یک هویت اسلامی جدید را ایجاد کرده است که بر اساس آن اسلام بر ملی‌گرایی مقدم است و بنابراین یک هندی مسلمان تمام جنبه‌های هندی بودن خود از جمله جنبه‌های تاریخی و مذهبی، را رد می‌کند. این جنبه‌ها امروزه به عنوان جنبه‌های غیراسلامی تلقی می‌شوند. در این هویت اسلامی جدید، نژاد و قومیت جایگاهی ندارد. اصلاً این مفاهیم در میان هویت اسلامی جدید بی‌معنا است، به عبارت دیگر اصلاً وجود ندارد. (ریان، ۱۹۹۱ م، ص ۱۱۳، به نقل از نشریه ایندین ریویو، اگوست ۱۹۹۰ م)

مسلمانان در جامعه ترینیداد عموماً احساس می‌کنند که علی‌رغم وجود گروه‌های نژادی، قرابت بیشتری با هندوانی دارند که اکثریت جامعه هندی‌تبار ترینیداد را تشکیل می‌دهد. علاوه بر این قرابت، سوگواری‌ها و مرثیه‌های موجود نیز نشان از ادغام مناسک هندویی در مراسم و جشنواره‌های اسلامی دارد؛ (ریان، ۱۹۹۱ م، ص ۱۱۴) که خود به عنوان یک تهاجم آشکار علیه جشنواره حسی می‌باشد.^۱ کاسول

۱. پینالت در مطالعات خود در مورد برگزاری مراسم محرم از تأثیرات آشکار مناسک هندویی در مراسم شیعی در حیدرآباد سخن گفته است. البته این تأثیر به دلیل واقع شدن جامعه شیعی حیدرآباد در محیط اجتماعی فرهنگی مذهب هندویسم، امری عادی محسوب می‌شود. مسلمانان اصلاح طلب برخی اوقات از وجود این تأثیر دیرپا شکایت دارند. من در مورد این مسئله از بعضی شیعیان سؤال کردم. آنان این تأثیر را به عنوان یک نقطه قوت مطرح کردند: «عاریه گرفتن مراسم شیعی از مناسک هندویی باعث شده تا هندوانی که از معابد و حرم‌های شیعیان در حیدرآباد بازدید می‌کنند، در طول ماه محرم به (امام) حسین احترام بگذارند». (۱۹۹۲ م، ص ۶۱)؛ (همچنین بنگرید: مقاله وی تحت عنوان مراسم محرم و رابطه مسلمانان با هندوها در حیدرآباد، ص ۱۵۳ تا ۱۶۵).

خاطر نشان می‌کند که نودوپنج درصد از جامعه مسلمانان ترینیداد به مراسم و آموزه‌های اسلامی، به همان صورت و قالبی که صد سال پیش از هند وارد ترینیداد شد، پایبند هستند. برخی از این اعمال و عقاید ممکن است بر اساس منابع اسلامی معتبر قابل قبول نباشد... هرگونه تلاش برای اصلاح این اعمال و عقاید اشتباه و غلط بوده و با مخالفت مواجه خواهد شد. (کاسول، ۱۹۸۶م، ص ۲۰۱).

از دیدگاه اهل تسنن یکی از مشکلات اساسی جامعه شیعیان، فارغ از ناخرسندی تاریخی سنّیان از تأکید شیعیان بر روش امام علی (ع) و احترام آنها به مسئله امامت، ادغام مراسم حسی با فرهنگ و مناسک مذهب هندو و تأثیر هندوسیم - به عنوان یک آیین بت‌پرستی - بر مراسم حسی است. بنابراین برداشت‌ها و تفاسیر دینی مختلف از نمادها و از مفهوم مراسم محرم^۱ تنها یک بحث و گفتگوی طولانی مدت [درون] دینی نیست، بلکه مسئله‌ای است که امروزه با مشکل لاینحل میراث مسلمانان هندی تبار ترینیداد گره خورده است؛ میراث و روشی از زندگی که تاکنون هیچ‌گاه بدین اندازه مورد دقت و بررسی قرار نگرفته است.

از سویی دیگر، این نزاع عقیدتی در ترینیداد با توجه به ظهور اسلام در یک جامعه سیاسی و اجتماعی گسترده و متکثر پیدا شده است. این

۱. لازم به ذکر است که در جهان اسلام سنّی‌ها به طریق گوناگون از کشته شدن (امام) حسین در کربلا یاد کرده‌اند. در نزد آنها واقعه کربلا یک حادثه اسف‌برانگیز بزرگ در تاریخ اسلام است. حتی محققین برجسته‌ای چون ابوحنیفه و الشافعی - بنیانگذاران دو مکتب هم در جهان اسلام - قصایدی را در رثای شهیدان کربلا سروده‌اند. (بنگرید: محجوب، ۱۹۸۸م). با این همه، میان شیعیان و سنّی‌ها به لحاظ تاریخی یک خصومت پایدار وجود داشته است.

نزاع، بر محور این پرسش می‌چرخد که تصویر «صحیح» از اسلام کدام است؟ و کدام گروه باید نماینده این تصویر از اسلام در مقابل دولت و در جهان باشد؟

رهبری جامعه مسلمانان سنی مذهب، با مرکزیت انجمن سنت‌الجماعة ترینیداد و توباگو که بزرگ‌ترین و قدرتمندترین سازمان اسلامی است، به عافیت و محافظه‌کاری دینی گرایش دارد. (کاسول، ۱۹۸۶م، ص ۲۰۳) این انجمن توانسته تا حد زیادی نظارت خود را بر جامعه اسلامی و مسیر ایدئولوژیک آن حفظ کند. بخشی از قدرت و نفوذ این انجمن بر جامعه اسلامی ترینیداد ریشه در توانایی آنها در جلب حمایت و کمک‌های جامعه جهانی اسلامی - به خصوص از عربستان و مصر - است. در حالی که رقبای این انجمن، به ویژه گروه آفریقایی تبار جماعت المسلمین، گرایش دارند تا نیازهای خود را از سوی دولت‌های اسلامی انقلابی همچون لیبی برآورده سازند. بسیاری از رهبران محافظه‌کار سنی در ترینیداد از احتمال وقوع یک انقلاب به سبک انقلاب اسلامی ایران توسط گروه‌هایی چون جماعت المسلمین در هراس‌اند. البته این احساس خطر بی‌ارتباط با تجربه کودتای نافرجام این گروه‌ها در جولای ۱۹۹۰م نیست. بنابراین ترس آنها به خاطر احتمال از دست رفتن قدرت و نفوذ محافظه‌کارانه‌شان بر جامعه مسلمانان ترینیداد، به خصوص جوانان، است.

دولت ترینیداد انجمن سنت‌الجماعة را - که یک انجمن سنی مذهب است - به عنوان سخنگوی رسمی گروه‌های مسلمان در کشور به رسمیت شناخته است، این انجمن نیز مراسم شیعی حسی را در دفترچه راهنمای جهانگردان خود به طور برجسته ثبت کرده است. دولت ترینیداد، به ویژه

بعد از کاهش درآمد نفتی‌اش، به صنعت جهانگردی روی آورده تا از این طریق ارزش خارجی مورد نیاز خود را به دست آورد. دولت هیچ تردیدی ندارد تا از منابع «فرهنگی طبیعی» خود - که عبارت از نمایش آثار فرهنگی و برنامه‌های جهانگردی جامعه ناهمگون خود است - حداکثر استفاده را ببرد. درحقیقت دولت به دنبال یک متولی فرهنگی اصیل است که بتواند در فرآیند رقابت جهانی جذب جهانگرد، دلارهای فراوان وارد کشور کند. کارناوال و برگزاری مراسم طبل‌کوبی، دو تا از مهمترین برنامه‌های نژادی و قومی در ترینیداد است که به عنوان میراث هنری و به عنوان نماد ملی که شاخص جامعه ترینیداد است به منصفه ظهور رسیده است. «کارناوال» و «جانکونو»^۱ دو اصطلاح شرم‌آور فرهنگ کرول‌های آفریقایی یا آفریقایی‌های اروپایی^۲ است که در مقابل اصطلاحاتی چون «دیوالی»^۳ (جشنواره چراغ‌ها) و حسی، که معرف فرهنگ اصیل و اجدادی شبیه جزیره کارائیب است، خواهان کسب یک اصالت ویژه است. (نتلفورد، ۱۹۸۸م، ص ۱۹۳م)

بنابراین در حالی که کارناوال عمده‌تأ معرف یک نمایش مضحک آفریقایی‌وار و بازتاب ماهیت محض تجربه استعماری در ترینیداد است که شکل و ترکیب آن برگرفته از کارناوال‌های فرانسوی می‌باشد، مراسم حسی برای دولت معرف وحدت هندی‌ها - و در سطحی وسیع‌تر - معرف جامعه چندفرهنگی وسیع کشور ترینیداد است و نیز به عنوان وسیله‌ای ارزشمند برای دولت است که حداکثر استفاده از آن را ببرد. امروزه مراسم حسی - همچنان که قبلاً بیان شد - دومین جشنواره مهم

1. Carnival And Jonkonna

2. Euro-African

3. Divali (Festival Of Lights)

فرهنگی در ترینیداد است که با توجه به تأییدیه ادارهٔ جهانگردی ترینیداد برای این مراسم و پشت سر گذاشتن فرآیند کرول سازی آن، به سرعت به یک «نماد اصالت»^۱ (اصطلاحی از هندلر، ۱۹۸۶م) تبدیل شده است.^۲ تعزیه از زوایای متعدد به یک موزه متحرک تبدیل شده است؛ موزه و نمایشی که نه تنها در بردارندهٔ جنبه‌های طراحی و جلوه‌های هنری تعزیه است، بلکه تجسم ویژگی‌های جشنی است که معرف وحدت و برادری یک جامعه ناهمگون به شمار می‌رود. در حقیقت تعزیه‌ها برای نمایش‌های موزه‌ای موزه ملی پرت‌آواسپاین ساخته شده است؛ همچنان که بخشی از نمایشگاه موزه هنری سنت‌لویس در جشنوارهٔ هنرهای کارائیبی را تشکیل می‌دهد. (نانلی و بتلهیم، ۱۹۸۸م) از همین رو از مراسم حُسی در برگزاری جشن روز ملی استقلال ترینیداد استفاده می‌شود:

بخش دیگری از [فرهنگ] ترینیداد و توباگو دلهای مردم نیویورک را مجذوب خود کرده است این بخش از فرهنگ، امروزه مراسم حسی نام دارد. در ۳۱ اوت وقتی که این کشور یعنی ترینیداد سالروز استقلال خود را جشن می‌گرفت، نگاه‌ها همه معطوف به مراسم حسی بود. مردم، مراسم حسی را که در خیابان‌ها در حال اجرا بود، تمجید می‌کردند. در حقیقت این مردم به وجد آمده، آمریکایی‌ها بودند که

1 Temple of Authenticity

۲. علاوه بر اصطلاحی که هندلر در اینجا استفاده کرده، بسیاری از شرکت‌کنندگان غیرمسلمان در مراسم حسی از واژه تعزیه به عنوان یک «معبد» یا «کلیسا» استفاده می‌کنند. ترکیب معماری تعزیه اغلب به صورت مسجدی است که دارای مناره و گنبد می‌باشد. نزد آنان تعزیه دارای احترام و تقدس است.

اخیراً به گل محمد^۱ - بانی ترینیدادی مراسم حسی که هشت سال پیش به آمریکا سفر کرده بود - دو نشان افتخار به خاطر قدردانی از اجرای فوق‌العاده مراسم حسی در آن کشور به وی اعطا کردند. (ساندی تایمز، ۱۶ اکتبر ۱۹۸۸ م).

شیعیان، خود نیز، همچون برادران سنی‌شان، قبول دارند که بسیاری از صحنه‌های مراسم تعزیه به یک «نمایش مسخره‌آمیز»^۲ تبدیل است. یکی از سازندگان شیعی تعزیه در ردّ پیشنهاد ساخت تعزیه در زمانی غیر از ماه محرم می‌گوید:

من شخصاً نمی‌توانم چنین پیشنهادی را بپذیرم؛ زیرا در آن صورت، من با دست‌های خودم آنچه را که به آن اعتقاد دارم به یک نمایش تقلیدی مضحک تبدیل کرده‌ام. مراسم تعزیه و حسی اعتقاد من است، روح من است، قلب من است، همه چیز من است و من هرگز با پیشنهاد برگزاری تعزیه به عنوان یک نمایش در زمانی غیر از ماه محرم موافقت نخواهم کرد... نه، نه، نه!.

نمادگرایی آمیخته در مراسم حسی در ترینیداد پرابهام و چندمعنایی است؛ به این معنی که هر کس می‌تواند متناسب با شرایط و پیش‌فرضهای تاریخی و فرهنگی خود آن را به گونه‌ای خاص تفسیر کند. هر یک از گروه‌های اجتماعی درگیر دیدگاه خاص خود را دارند و معتقدند که برداشت آنها از این وضعیت صحیح و اصیل است و تلاش نموده‌اند تا تعریف و تفسیر خود را برتر جلوه دهند. آنچه هم اکنون در ترینیداد در حال وقوع است یک فرآیند ضمنی

1. Gould Mohammed

2. "Mockery"

مذاکره است که در حال تعریف و ساخت اجتماعی واقعیت مراسم حسی در دولت - ملت ترینیداد است.^۱ از زوایای متعدد مراسم حسی یک نمونه کوچک از «سیاست کشاکش فرهنگی» است (ویلیامز، ۱۹۹۱ م، ص ۳) که از طریق آن یک مستعمره سابق تلاش می‌کند تا هویت ملی خود را در سطح جهانی ظاهر کند. مذاکره و گفتگویی که هم اکنون مردم ترینیداد درگیر آنند درست همانند آن چیزی است که سابقاً در گویان^۲ بر سر مراسم محرم جریان داشت. (ویلیامز ۱۹۹۰ م؛ منگرو ۱۹۹۳ م). این مذاکره عبارت از این است که چگونه می‌توان از یک پدیده ناهمگون تاریخی - به عنوان مثال جشنواره اصیل فرهنگی حسی - عناصر و اصولی را اتخاذ کرد و آنها را با یک هویت ملی همگون درآمیخت، بدون اینکه ارزش آنها کاسته شود یا اینکه منشأ اولیه پیدایش آنها انکار شود؟

جامعه مسلمانان سنی مذهب در گویان در دهه ۱۹۳۰ م توانست به مراسمی که در آن کشور تعجیه^۳ نامیده می‌شد، خاتمه دهد چرا که آنها احساس کردند که این مراسم باعث تمسخر و وهن اصول و ارزشهای

۱. در روستای ادینبرگ واقع در چاگواناس مراسم تادجاه به صورت فعال و برنامه‌ریزی شده اجرا می‌شود. این مراسم به وسیله یک هندوی پرهیزگار به نام بابل لاهوری برگزار می‌شود. این شخص همچنین مسئول برگزاری مراسم رامبلا، یک ماه قبل از محرم می‌باشد. در هر دو مراسم طبل‌های زنگوله‌دار توسط سیاهان باربادین نواخته می‌شود. سادوی محل توضیح می‌دهد که اگر چه مسلمانان این مراسم را راه‌اندازی کردند اما [هم‌اکنون] هندوان آن را برگزار می‌کنند. وی ادامه می‌دهد که [امام] حسن و [امام] حسین یکی مسلمان و دیگری هندو بوده است و آنان در مبارزه بر سر ایمان خود باهم از دنیا رفته‌اند. امروزه مردم مراسم تادجاه را در یادبود آنها و برای نشان دادن وحدت خود برگزار می‌کنند... (کراولی، ۱۹۵۴ م، ص ۲۰۷).

2. Guyana

3. Tadijah

اسلامی می‌شود. این مراسم در نظر آنان معرفی نادرست مفهوم دین اسلام محسوب می‌شد. آنها از قدرت سیاسی خود استفاده کردند تا دولت را وادارند که این مراسم و دسته‌جات را ممنوع اعلام کند (منگرو، ۱۹۹۳ م؛ ویلیامز، ۱۹۹۰ م؛ بتلیهم و نانلی، ۱۹۸۸ م). ویلیامز در مقاله خود در کتابی که فاکس آن را جمع‌آوری کرده، می‌گوید:

واگذاری [حق نظارت بر] «سنت‌های» نژادی مجزا به مسلمانان از سوی استعمارگران باعث شد تا مسلمانان فکر کنند که هنوز حق نظارت بر این قسمت از فرهنگ ملی گویان را در اختیار دارند (فاکس، ۱۹۹۰ م، ص ۹).

فاکس در ادامه می‌افزاید:

ویلیامز یک نمونه از «سوء استفاده از موقعیت را»^۱ ذکر کرده که در طی آن یک تمرین ملی فرهنگی در گویان به طور ناصواب مورد قضاوت قرار می‌گیرد و این میراث فرهنگی در تنازع جمعیت‌های نژادی برای کسب نظارت بر آن بدون متولّی باقی می‌ماند و از بین می‌رود.

آنچه که در سخنان فاکس و ویلیامز جالب توجه است این سؤال است که در میراث فرهنگی چه کسی «صاحب حق» است. این سؤال ممکن است کاملاً خنده‌دار و احمقانه به نظر برسد اما مسئله اصالت و چندمعنایی درست در قلب همین سؤال نهفته است؛ زیرا ما می‌بینیم در مراسمی چون حسی گروه‌های نژادی و دینی مختلفی حضور دارند که هر کدام تعریف خاص خود را از این مراسم عرضه می‌کنند. حال این سؤال

1. Malpractice

مطرح است که این مراسم که مشخصاً به بانیان و حامیان آن تعلق دارد آیا به سایر گروه‌ها که تعریف متفاوتی از «حقیقت» دارند، تعلق ندارد؟ و به عبارت فاکس آیا مراسم حسی به یک «مراسم فرهنگی ملی» تبدیل نشده است؟ (کوهن، ۱۹۹۳ م، ص ۷۵؛ هریسن، ۱۹۹۲ م؛ مریم، ۱۹۸۶ م). با نگاهی واقع‌بینانه باید گفت که مراسم حسی محلّ تلاقی تفاوت‌ها و شباهت‌های اجتماعی و فرهنگی است و به عبارت دیگر حسی یک فضای آیینی و اجتماعی است که دارای معنای خاص می‌باشد، اما معنای خاص و مفهومی که همیشه محلّ نزاع و قابل بازخوانی است. مراسم حسی یک فرآیند پایان‌ناپذیر مذاکره است. آنچه سابقاً در هندوستان جریان داشت امروزه وجود ندارد و آنچه امروزه در جریان است فردا ادامه نخواهد داشت. البته در این فرآیند اجتماعی رقبای مختلف تلاش می‌کنند تا هر کدام مفهوم و معنایی را ذکر کنند که بیانگر دیدگاه آنان از جهان است.

ترینیدادی‌های آفریقایی‌تبار با شرکت فعال خود در مراسم حسی و تبدیل آن به یک جشن می‌خواهند بگویند که دارای جامعه‌ای هستند که آزاد، متکثر و متعلق به همه مردم است؛ جامعه‌ای که حداقل میان گروه‌های نژادی مختلف آن هیچگونه خصومتی نیست و به لحاظ دینی جامعه‌ای مداراگر است. [در نظر اینان، این] جشن تجسم محض برادری و خواهری در این کشور است. اینان راهی را برگزیده‌اند تا تنش‌ها و منازعات میان خود را کاهش داده و برطرف کنند.

می‌توان گفت که سنگ بنای فرهنگ کرولی جشنواره یا «جشن» است که اوج آن در بزرگترین جشن این کشور موسوم به کارناوال تحقق می‌یابد. یک جشن می‌تواند همه چیز باشد؛ از نوشیدن شراب تا یک

بازی ورق... یک مراسم مهمانی خانگی ساده؛ یک مراسم شراب‌خوری با دو روز خماری یا یک ماه ولخرجی؛ «اما جشن هر چه باشد»، زندگی را بسیار باارزش می‌کند. جشن مردم ترینیداد تمرکز بر روی فرهنگ ترینیدادی است. وقتی «کولی‌های سیه‌چرده»^۱ در می‌رسند سیاهان تازه درمی‌یابند که آنان نیز دارای جشن هستند. فاصله میان ادیان و فرهنگ‌ها با شور و شوق برای جشن از بین می‌رود و کم‌کم از طریق تعاملات آگاهانه یا غیرآگاهانه طرفین جشنی که مختص یک یا دو گروه خاص بود، وجهه همگانی پیدا می‌کند. این جشن‌ها در ترینیداد باعث دیدار همگانی و ارزشمند کسانی می‌شود که دارای منافع مشترک هستند.» (کراولی، ص ۱۹۵۴، ص ۲۰۲).

از نقطه نظر غیردینی و عرفی، مراسم حسی - به عنوان یک جشن - اثبات و تأیید آن چیزی است که کارگزاران اسلام (یک اسلام جهان‌گرا) قادر نبودند تا آن را در میان خود اجرا کنند و این همان چیزی است که در جامعه ترینیداد باعث وحدت و هماهنگی مردم شده است. یک واقعیت اجتماعی جدید در حال به وجود آمدن است که مرکز ثقل آن مراسم حسی می‌باشد؛ اما واقعیتی که بخشی از «عصر عدم قطعیت و نقصان»^۲ است. (احمد، ۱۹۹۲، ص ۱۱)



اسلامی بودن، بدون حضور یک دولت اسلامی

الگوهای مختلف توسعه در مالزی

● جودیت نگاتا

درآمد

امروزه به عدد دولت‌های موجود، «نظم نوین جهانی»، ساختار پیدا کرده است؛ یک دولت صرف‌نظر از مرزهای سیاسی‌اش، هم باید مسیر نیازها و فعالیت‌های خود در عرصه بین‌الملل را ترسیم کند و هم به عنوان یک واحد سیاسی، اجرایی و حقوقی به اداره امور داخلی اتباع خود بپردازد. وجود ترکیب‌های قومی و مذهبی مختلف در جمعیت یک کشور امری شایع است. تغییر ترکیب جمعیتی و عدم تناسب لازم میان اجتماعات قومی یا مذهبی و واحدهای سیاسی مستقر، نقش مهمی در پویایی پدیده‌هایی همچون سیاست و تاریخ و وضعیت جهان - اعم از پیشامدرن و پسامدرن - داشته است. آنچه عصر پیشامدرن را از عصر

مدرن جدا می‌کند، ورود نظریه جدیدی به نام «دولت - ملت»^۱ در عرصه سیاست جهانی است که به عقیده آندرسن (۱۹۸۳م) و گلنر (۱۹۸۳م) ورود این مفهوم به عرصه سیاست عملاً مجموعه‌ای از قوانین اجرایی را بر جوامع مختلف جهان تحمیل می‌کرد، که به واسطه کارآیی دیوان‌سالاری و نظارت نهادهای مهم اجتماعی و آموزشی به ایجاد تجانس زبانی و فرهنگی می‌انجامید. بخش اول این «واژه مرکب» در عین حال که همچون حکایتی خیالی، دارای بار ایدئولوژیکی و توجیه‌گر است، به همان اندازه بر پایه حقایق قابل اثبات از نظر تاریخ‌نگاری نیز استوار است.

دولت‌ها، «ناسیونالیسم» را به عنوان شعار وحدت‌بخش مناسبی جهت انسجام و بسیج نیروها محل توجه قرار دادند. در حقیقت تعداد اندکی از دولت‌ها، چه حال و چه در گذشته، توانسته‌اند در میان مرزهای سرزمینی خود آرمان یک ملت واحد را تحقق بخشند. «وصله‌های ناجور» یا به عبارت دیگر اقلیت‌های درون یک کشور، ممکن است دستخوش سیاست‌های ظالمانه همگون‌سازی یا اشکال مختلف رفتارهای تبعیض‌آمیز واقع شوند. نکته قابل توجه این است که هر گروه فرهنگی، ایدئولوژیکی یا دینی، وقتی که در یک فرآیند سیاسی به عنوان مبنایی برای نظام‌های جبران بی‌عدالتی‌های گذشته که در آن، بخشی از

۱. در دوره پیشامدرن، دولت‌ها ضرورتاً مشروعیت خود را از فرد خاصی دریافت نمی‌کردند، از این رو امپراطوری‌های قدیمی چندین «ملت»، درون مرزهای خود به صورت یک جامعه متکثر بی‌ثبات جای می‌دادند که در نهایت با قدرت حاکم - ناشی از نفوذ فئودالی یا نفوذ فردی خویش، به زور نیروی نظامی یا اسطوره معنوی و مقدس بودن وی - این ملت‌های مختلف در کنار یکدیگر نگه داشته می‌شدند.

شهروندان بر بخشی دیگر امتیاز داده می‌شوند انتخاب شوند، به عنوان جایگزینی برای الگوی «ملی» عمل می‌کنند. در کشوری که وسایل و اهداف اعطای این گونه امتیازات از نظر قانونی و حقوقی از سوی دولت مورد تأکید قرار گرفته باشد، آن دولت نظارت دوگانه‌ای بر شهروندان ناهمگون خود اعمال می‌کند. دنیای در حالِ تغییر عقاید جنبش روشنفکری اروپا که نظریه «دولت - ملت» را به عنوان محور اصلی «تجدد» به وجود آورد، مفاهیم جدید دیگری نیز - همچون اخلاق، حقوق بشر، شخصیت و وضعیت سیاسی افراد یا حقوق مدنی - بدون اینکه از بنیان فرهنگی - مذهبی خاصی اتخاذ کرده باشد، به عنوان معیارها و مقیاس‌های جهانی که در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل اطلاق باشد، مطرح کرد. (رک: گلنر ۱۹۹۲م). از این رو اقلیت‌ها که در تعریف جدید «دولت - ملت» نادیده انگاشته شده بودند، مجموعه‌ای از اخلاقیات و روحیات جدید را کسب کردند که در تضاد با بنیادهای اخلاقی خاص سرزمین بومی‌شان بود.

اروپایی‌هایی که وارد سرزمین‌های استعماری شده و میراثی از دادگاه‌های سبک غربی و قوانین حقوقی را در آنجا ایجاد کرده بودند، بسیاری از این نظریات متناقض را وارد این سرزمین‌ها کردند؛ سرزمین‌هایی که هم اکنون «ملت» نامیده می‌شوند. نسل‌های بعد با استقلال سرزمین‌شان در جست‌وجوی دستیابی به نوعی ملیت، از میراث به جا مانده استعمار به عنوان معیاری برای سنجش توانایی‌های اداری، قضایی و اسطوره‌سازی استفاده کردند. این کشورها امروزه با مجموعه‌ای درهم و برهم از تضادهای لاینحل فرهنگی، قانونی و اخلاقی - میراث به جا مانده از استعمار - مواجه شده‌اند که هر کشور سعی دارد به شیوه خود

راه‌حلی برای این مشکل پیدا کند. منبع الهام‌بخش چنین راه‌حلی، خاستگاه‌های متفاوتی دارد؛ برخی مربوط به شرایط و تحولات داخلی هر کشور و برخی دیگر ریشه در نیروها و عوامل خارجی دارد. با این حال، به نظر می‌رسد به نوسازی اقتصادی از سایر عوامل بها داده می‌شود. البته این عامل به لحاظ اهمیت به پای عوامل مسرت‌بخش ایدئولوژیکی - که احتمالاً خاص جوامع «تخیلی» قومیت‌گرا و مذهبی قدیمی‌تر است - نمی‌رسد، اما به همان اندازه ضروری به نظر می‌رسد.

حرکت سریع تجدید ساختار کشورها پس از جنگ جهانی اول و دوم و دسته‌بندی مجدد و تاریخی مردم و سرزمین‌ها پس از مطرح شدن کمونیسم، فرصت مناسبی برای شکل‌گیری پیمان‌ها و اتحادهای جدید و پر کردن خلأهای موجود پدید آورد. برای دولت‌های جدید و همچنین قدیمی، این فرصت بسیار مناسبی برای انتخاب شرکای سیاسی، مشخص کردن وضعیت ایدئولوژیکی خود و طراحی یک نظام جدید بود. دولت‌ها مجبور بودند تا تصمیمات و گزینش‌های خود در عرصه بین‌المللی را در داخل توجیه کنند چرا که مردم هر کشور برای خود تصویر و نظریات خاصی از جهان خارج و سیاست خارجی داشتند.

یکی از این جوامع قدیمی‌تر که امروزه به اشکال و ساختارهای گوناگون در نظم نوین جهانی احیا شده است، «امت اسلامی» است. اسلام به عنوان یک «ایدئولوژی احیا شده» از اواسط قرن نوزدهم در منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا با شتابی روزافزون در حال گسترش بوده است، اما اسلامی که امروزه توجه جهانیان را به خود جلب کرده است با پدیده‌ای به نام «احیا یا نوزایی» پیوند دارد که در دهه‌های ۱۹۶۰ م و ۱۹۷۰ م در کانون توجه بود. این، نشان می‌دهد که اسلام در عرصه

سیاست بین‌الملل به بازیگر مهمی تبدیل شده است که در جست‌وجوی قدرت، هم به عنوان یک هدف و هم به عنوان وسیله‌ای برای گسترش یک زندگی اسلامی است.

از میان طلایه‌داران آنچه که می‌رفت در آینده، موج «پان اسلامیسیم» خوانده شود، پیروان محمد عبده در قرن نوزدهم را می‌توان نام برد که حساسیت و واکنششان نسبت به مقاومت - یا غلبه - اسلام به ظاهر فلج شده بر تأثیرات مدرنیزاسیون در کشور استعمارزده‌ای چون مصر در نوشته‌هایی که بعداً الهام‌بخش دیگران برای ادامه فعال‌تر این راه شد، منعکس گردیده است. نسل بعد، روشنفکرانی چون [محمد علی] جناح و [علامه محمد] اقبال را در هند تربیت کرد که طرحشان برای ایجاد پاکستان کاملاً مدرن محسوب می‌شد. اما جانشینان ایشان بار دیگر این روند را تغییر دادند و حرکت به سوی جهان سکولار دولت - ملتی را به شدت زیر سؤال بردند و از تلاش برای هماهنگی میان این جهان با ایمانشان صرف‌نظر کردند. این افراد (رهبرانی چون حسن البنا، سید قطب و رهبران اخوان المسلمین در مصر و ابوالاعلی مودودی رهبر جماعت اسلامی پاکستان) بازگشت معیارها و اقتدار دینی را در تقابل مستقیم با رژیم‌های سیاسی موجود می‌دانستند. در دیگر کشورها جنبش‌های اسلامی، کانون قدرت را هدف حملات مستقیم خود قرار دادند تا بتوانند از این طریق کنترل سیاسی را به دست بگیرند و یک دولت اسلامی به وجود آورند، مانند تشکیل دولت اسلامی در سودان و تلاش برای این منظور در الجزایر. برخی از این جنبش‌ها در ورای مرزهای جغرافیایی کشور خود نیز دارای تأثیر بوده‌اند و این نشان از قدرت واقعی آنان است. امروزه اسلام، دین رسمی بیست و چهار کشور جهان و دین بیش از نود

درصد جمعیت کشورهای عربستان سعودی، مصر، عراق، ایران، پاکستان و بنگلادش و دین غالب در کشورهای سکولاری چون اندونزی و ترکیه است. البته بسیار اندکند کشورهایی که دین همه جمعیت آنها اسلام اعلام شده باشد؛ واقعیت در مقایسه با آرمان، بیان‌نشده‌ای است. دغدغه سایر کشورهای مسلمان این است که چگونه و به چه میزان باید هویت و شخصیت اسلامی خود را ابراز کنند تا رابطه خود را با دیگر اقلیت‌های درون کشورشان و با سایر کشورها اعم از مسلمان و غیرمسلمان حفظ نمایند. برنامه‌ریزی سازنده و به موقع، آمیزه‌ای از سیاست‌های کنشی و واکنشی و احاطه کافی بر مهارت‌های سیاسی به منظور اجرای نقش‌های مختلف در شرایط مختلف لازمه رهبران این کشورها برای نیل به این هدف است.

ویژگی مشترک فرآیند اسلامی‌سازی در این کشورها، تلاش برای حذف تفاوت‌ها بین معیارها و منابع مختلف حاکمیت از طریق هماهنگی میان دستگاه سیاسی اجرایی با مذهب است. برای ناظران خارجی این عمل ممکن است به مثابه سیاسی کردن مذهب تلقی شود اما برای مسلمانان، که ایمانشان مرز مشخصی را بین دین و دنیا - از جمله در حوزه سیاست - قائل نیست، این تلاش، گامی مهم در جهت تحقق بخشیدن به آرمان کشور اسلامی محسوب می‌شود.

همه کشورهای چندقومی و چند مذهبی که دین رسمی‌شان اسلام و جمعیت غالب‌شان، مسلمان است، با مجموعه‌ای از تناقضات اساسی مواجه‌اند. این تناقضات را می‌توان با اتخاذ راه‌حلی‌هایی چون سیاست همگون‌سازی از طریق تغییر جمعیت غیرمسلمان به مسلمان یا با ایجاد وضعیت شهروندی متمایز برای اقلیت‌ها (معمولاً درجه دومی) و یا ایجاد

یک نظام چندگونه‌ای که قانون اهل ذمه^۱ بر آن حاکم باشد - که الگوی آن جامعه مدینه زمان پیامبر است - رفع کرد. جامعه مدینه صدر اسلام که برپایه قوانین اسلامی اداره می‌شد، اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) را در انجام وظایف دینی‌شان آزاد می‌گذاشت. البته نداشتن آزادی‌های سیاسی، از یک سو و از سوی دیگر تبلیغات و تشویق‌های مکرر جهت گرویدن به اسلام - همچون در ایران و سودان معاصر - عامل اساسی در انتخابات اقلیت‌ها برای پیوستن به راه‌حل‌های فوق بوده است. (بنگرید: النعیم ۱۹۸۸م). درجه‌بندی شهروندان از نظر معیارهای مدرن عدالت و حقوق بشر، تبعیض‌آمیز و غیرقابل قبول است و نمی‌توان الگوی نظام ذمه را با جامعه‌ای که دارای حکومت قانونی، نظام قضایی مستقل و آزاد و فرآیند سیاسی دموکراتیک است، منطبق کرد. بنابراین کشورهای اسلامی و یا کشورهایی که سودای اسلامی شدن را در سر دارند، در برنامه‌ریزی‌های آینده خود باید چالش‌هایی را که ناگزیر از جهان خارج و از ناحیه غیرمسلمانان داخل کشور متوجه آنان است، مدنظر داشته باشند.

وضعیت حقوقی

مالزی به عنوان یک کشور^۲ ویژگی‌های به ظاهر مختلفی دارد. این

1. Dhimmi

۲. فدراسیون مالزی شامل شبه جزیره مالایا است که خود متشکل از نه سلطان‌نشین مالایایی تبار و مناطق پنانگ و مالاکا می‌باشد. دو ایالت شرقی مالزی، یعنی صباح و ساراواک، در سال ۱۹۶۳م به این فدراسیون پیوستند. دو سال بعد؛ ۱۹۶۵م، سنگاپور از فدراسیون جدا شد و در نتیجه جمعیت غیر مالایایی مالزی به طرز چشمگیری کاهش

کشور دارای یک دولت اسلامی نیست اما با داشتن ۵۲/۹ درصد جمعیت مسلمان - که اکثراً مالایی^۱ هستند - اسلام، دین رسمی آن است. عمده جمعیت غیرمسلمان این کشور را مهاجرین، که بخشی از میراث به جا مانده از سیاست‌های استعمارگران به منظور تأمین نیروی کار هستند، تشکیل می‌دهد. بخش دیگر میراث استعمار در ساختار و ماهیت دولت این کشور - که همزمان با استقلال این کشور در سال ۱۹۵۷ م تشکیل شد - جلوه گر شده است. تا آن زمان مالایا متشکل از نه ایالات پادشاهی بود که پادشاهان این ایالت‌ها به واسطه معاهداتی که با استعمارگران بسته بودند، بخش اعظم قدرت واقعی خود را در مقابل کسب مقام نمادین ریاست مذهب و سنن مالایی در حیطه قلمرو مورد نظر خود از دست داده بودند و بدین سان آنها ریاست رسمی شوراهای اسلامی را به عهده گرفتند و در

→

یافت. به دلیل ضیق مجال، این مقاله به مالزی شرقی - که دارای تاریخچه استعماری، جمعیت‌شناسی و ویژگی‌های سیاسی و فرهنگی متفاوتی از شبه جزیره مالایاست - نپرداخته است.

۱. به دلیل تأخیر در انتشار نتایج آمارگیری سال ۱۹۹۱ م آمارهای ارائه شده همان آمارهای دهه ۱۹۸۰ م می‌باشد. آمار رسمی نشان می‌دهد که جمعیت‌های قومی در غرب مالزی شامل ۵۵ درصد مالایایی، ۳۴ درصد چینی و ۱۲ درصد هندی است. سایر اقوام هم ۱ درصد جمعیت را تشکیل می‌دهند، آمارهای غیررسمی جدید تغییر چندانی نشان نمی‌دهند. قابل ذکر است که بیش از ۴ درصد از جمعیتی که به عنوان مالایایی ذکر شدند، مردمان بومی هستند که غیرمسلمانان‌اند. (این افراد در مالزی بومیپوترا یا فرزندان سرزمین نامیده می‌شوند). حدود ۸ درصد از هندی‌ها مسلمان می‌باشند در حالی که جمعیت غیرمسلمانان متشکل از ۲۹ درصد بودایی/ تائویی، ۷ درصد هندو، ۷ درصد مسیحی، ۲ درصد «عامی»، ۱ درصد سایر مذاهب و ۲ درصد بدون مذهب می‌باشد (اداره آمار، ۱۹۸۱ م).

داخل قلمرو مورد نظر خود مستقلاً به اجرای قوانین شریعت، صدور فتوی و نظارت بر مسایل مربوط به فرهنگ و تمدن دینی پرداختند. تا پیش از ورود استعمار انگلیس، در این ایالت‌ها آمیزه‌ای از رسوم و سنن مالایی (عادات)^۱ و قوانین اسلامی - که گاهی از حوزه قوانین فردی پافراتر می‌نهاد و قوانین مربوط به تجارت و جرایمی چون دزدی، روابط نامشروع جنسی، نوشیدنی‌های الکلی و قتل را هم شامل می‌شد - جریان داشت. (حمید یوسف، ۱۹۹۱م) با این همه، شواهد روشنی دال بر پذیرش کامل قوانین جزایی اسلام (حدود)^۲ در دوره قبل از ورود استعمار در این سرزمین‌ها وجود ندارد. در دوره استعمار و تحت حاکمیت انگلیس روند دیوان‌سالارانه کردن دادگاه‌های مذهبی دولتی به عنوان وسیله‌ای برای نظارت در این سرزمین‌ها آغاز شد (روف ۱۹۶۷م) که البته تا به امروز در اجرای این روند هماهنگی کامل میان این ایالت‌ها حاصل نشده است. معرفی دقیق دین اسلام، حکومت پادشاهی و نژاد مالایی از دستاوردهای دیرپای سیاست‌های استعماری در این کشور بود که دو ویژگی اول به عنوان معرف‌های لازم برای ویژگی سوم در یک مجموعه سه‌تایی به هم پیوسته است.

فدراسیونی که در پی استقلال این ایالت‌ها به وجود آمد، برای اولین بار همه جمعیت این سرزمین‌ها را - چه پادشاهی چه غیر پادشاهی - تحت حاکمیت یک قانون اساسی قرار داد که در آن تصریح شده بود اسلام دین رسمی شبه جزیره مالایا خواهد بود، اما طبق این ماده هیچ چیز نمی‌تواند شهروندان را از پذیرش دینی جز اسلام باز دارد و هیچ ممنوعیتی در

1. Adat

2. Hudud

رابطه با پذیرش، عمل و تبلیغ دیگر ادیان وجود ندارد و هیچ کدام از شهروندان به خاطر مسلمان نبودن از حقوق اجتماعی بی بهره نخواهند شد. (گزارش کمیسیون قانون اساسی فدراسیون مالایا، ۱۹۵۷ م، ص ۹۹). گرایش تدوین‌گران قانون اساسی در آن زمان آن بود که نقش رسمی دین اسلام را اساساً به اهداف و وقایع تشریفاتی و عمومی محدود کنند تا همان‌گونه که تانکو عبدالرحمن، تأکید داشت دولت در این فدراسیون به صورت سکولار باقی بماند (حمید یوسف، ۱۹۹۱ م، ص ۹۹).

این تصمیم در اجرای قوانین شریعت از سوی دادگاه‌های دینی تحت اختیار سلاطین تأثیر نداشت، با این همه ماده (۱) ۴ تصریح می‌کرد که قانون اساسی برترین قانون فدراسیون مالایا است و هر قانونی که بعد از آن تصویب می‌شود اگر با قانون اساسی مطابقت نداشت از اعتبار ساقط است. همچنین اصل ۷۵ مقرر می‌داشت که قوانین داخلی سایر ایالت‌ها باید با قانون اساسی دولت فدرال همخوانی داشته باشد. (حمید یوسف، ۱۹۹۱ م، ص ۳۳). از این گذشته هر جا حدود اختیارات دادگاه‌های مذهبی و سکولار در تقابل قرار می‌گرفت، قوانین مذهبی در درجه دوم واقع می‌شد (حمید یوسف، ۱۹۹۱ م، ص ۴۶) هر چند که اصلاحیه سال ۱۹۸۸ م قانون اساسی فدرال بخشی از حدود اختیارات دادگاه‌های سکولار را که در مسائل مربوط به شریعت اخلال ایجاد می‌کرد، کاهش داد اما هنوز شک و تردیدهای فراوانی در این زمینه وجود دارد. در اقدامی به منظور کاهش اختلاف و تنوع^۱ در عملکرد دادگاه‌های دینی و

۱. بخشی از این تنوع نتیجه تفاسیر مختلف و احکام صادر شده از سوی قضات محلی در دادگاه‌های مختلف و مجموعه فتاوی‌ای گوناگون در هر ایالت می‌باشد. امور مذهبی در

قوانین حاکم بر هر ایالت، در سال ۱۹۷۴م دولت فدرال، یک منطقه فدرال جدید^۱ را تحت اداره مستقیم خود به وجود آورد تا شواری مذهبی و اداره امور اسلامی^۲ واقع در معاونت امور مذهبی دفتر نخست‌وزیری را زیر نظر داشته باشد. از جمله وظایف این دستگاه‌ها تنظیم امور مذهبی عمومی - همچون مشخص کردن تاریخ دقیق شروع ماه رمضان در هر سال - و تنسيق قوانین مربوط به ازدواج، چندهمسری، طلاق و اخذ مالیات اسلامی (زکات) از اموال^۳ است.

به موازات دادگاه‌های دینی در هر ایالت، یک نظام قضایی سکولار - شامل دادگاه‌های بومی و دادگاه‌های ویژه نوجوانان - نیز در حال اجراست که به سایر جنبه‌های حقوق مدنی می‌پردازد. در این سطح بین قضات دادگاه بخش و قضات اسلامی، هماهنگی نسبی وجود دارد. فراتر از این دادگاه‌ها، دو دادگاه تجدیدنظر - دادگاه عالی و دیوان عالی - نیز در هر ایالت وجود دارد، که شریعت دادگاهی معادل آنها ندارد. بنابراین هرگونه درخواست تجدیدنظر نسبت به احکام دادگاه دینی یا هرگونه اختلاف نظر نسبت به رویه قضایی در اموال منقول و غیرمنقول باید در دادگاه سکولار رسیدگی شود، البته از حقوقدانان ذیصلاح مسلمان نیز استفاده می‌شود. در تمامی ایالت‌ها اموری چون ازدواج، طلاق، وضعیت حقوقی و شرعی اطفال، ارث و دارایی‌های خانوادگی، مناسک مذهبی و برگزاری آنها همچون روزه، زکات، امور خیریه و مساجد در حوزه اختیارات

→

ایالت پنانگ و مالاکا که فاقد حاکم موروثی می‌باشند مستقیماً توسط پادشاه مالزی اداره می‌شود.

1. A New Fedral Territory

2. Pusat Islam

3. Zakat Al Mal

دادگاه‌های دینی است. در واقع حوزه اختیارات دادگاه‌های دینی، حقوق مدنی مشخص است.

گرچه اصلاحیه‌های الحاقی سال‌های ۱۹۸۵م و ۱۹۸۸م، رسیدگی به یک سری جرم‌هایی که در قانون جزای دولت فدرال مجازات کمتری داشتند (مثل مصرف الکل و ارتکاب زنا) به دادگاه‌های دینی منتقل کرد، اما مسائلی که در حیطه قانون جزای اسلامی^۱ (حدود) است، در حوزه صلاحیت دادگاه‌های سکولار باقی ماند، به طوری که می‌توان گفت در مالزی اجرای کامل قانون جزای اسلامی خارج از حیطه قدرت دادگاه‌های دینی است. «حدود» در اسلام، معمولاً شش حوزه مهم را در بر می‌گیرد که عبارتند از: سرقت، محاربه یا راهزنی، سوءاستفاده جنسی، قذف، شرب خمر، و ارتداد (بنگرید: النعیم، ۱۹۸۶م). اگر تنها دلیل عدم اجرای حدود اسلامی ناسازگاری برخی از مفاد و مجازات‌های آن با قانون جاری دولت فدرال است، در آن صورت برای اجرای کامل حدود اسلامی در هر یک از ایالت‌های این فدراسیون لازم است بار دیگر قانون اساسی به طور کامل اصلاح شود. در ادامه دیگر مشکلات جامعه مالزی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

با نگاهی مجدد به وضعیت دینی و نژادی جامعه مالزی، که اگر چه اندکی بیش از پنجاه درصد جمعیت آن مسلمانند، اما قانون اساسی آزادی‌های دینی را برای غیرمسلمانان تضمین کرده است، این حقیقت آشکار می‌شود که قوانین شریعت تنها بر نیمی از جمعیت این کشور جاری است. در حال حاضر شهروندان مالزیایی از نظر قوانین شخصی و

1. Hudud

خانوادگی تحت دو نظام قضایی متفاوت اداره می‌شوند - البته غیرمسلمانان در امور ازدواج و خانواده مشمول قانون فدرال هستند - حال با توجه به اینکه کشور مالزی فاقد یک نظام ذمه است، اگر قرار باشد حدود اسلامی به طور کامل اجرا شود، تصمیماتی راجع به مشمولیت غیرمسلمانان نسبت به این حدود باید اتخاذ شود، با فرض لزوم اصلاح قانون اساسی که طی آن «حدود اسلامی» جایگزین قوانین و دادگاه‌های سکولار شوند، ممکن است مشکل وجود نظام‌های حقوقی و قانونی موازی و رقیب حل شود اما غیرمسلمانان مشمول یک نظام قانونی دینی می‌شوند که برای آنها بیگانه است. از سوی دیگر ایجاد نظام ذمه به عنوان راه‌حلی برای رفع مشکلات، تا حدودی به برخی^۱ از غیرمسلمانان آزادی عمل دینی و اجتماعی و امنیت جانی و مالی اعطا می‌کند، اما این نظام مشارکت کامل آنها را در امور سیاسی و عمومی محدود می‌کند و آنها را از حق کسب مناصب سیاسی که به اعمال حاکمیت بر مسلمانان می‌انجامد، محروم می‌کند با در نظر گرفتن معیارهای «مدرن» بین‌المللی امروزی مسلماً چنین اقدامی از سوی بسیاری از ناظران داخلی و خارجی نقض قانون اساسی و حقوق مدنی شهروندی تلقی خواهد شد. همچنین از نقطه نظر داخلی چون اجتماعات دینی مختلف دارای مرز جغرافیایی

۱. این‌گونه امتیازات منحصرأ به پیروان مذاهب اصل کتاب (کتابیه) یعنی مسیحیت و یهودیت و فقط به مردان بالغ آنها تعلق می‌گیرد. مقوله سومی به نام «کفار» نیز وجود دارند و مشخص نیست که آیا هندوها و بودایی‌ها در مالی جزو این دسته قرار می‌گیرند یا اینکه جزو مذاهب اهل کتاب هستند. هندوان و بودیان را باید متمایز از تائویسم یا اشکال مختلف محلی «اعتقاد به ارواح» دانست. جمعاً در مالزی مذاهبی که جزو مقوله آخر قرار می‌گیرند بیشتر از مذاهب اهل کتاب یا مسیحیت هستند.

روشنی نیستند، برقراری نظام‌های حقوقی و جزایی متفاوت چالش‌های اجرایی مهمی را در پی خواهد داشت. بنابراین راه حل اجرای نظامی ذمه همچون سیستم فعلی مشکلات خاص خود را به وجود خواهد آورد. مشکل مهم دیگری که اجرای قوانین شریعت در همه جا با آن روبه‌روست، این است که در حالی که هدفش تنظیم و اداره تمامی فعالیت‌های انسان و جامعه است، تاکنون این قوانین هیچگاه به طور کامل بر طبق معیارهای مدرن حقوقی و قانونی تدوین نشده‌اند.

برخی از محققان اسلامی (بنگرید: اسکاچت، ۱۹۶۰م و النعیم ۱۹۸۸م) خاطرنشان ساخته‌اند که شریعت بیشتر یک اعتقاد و روش است تا یک قانون نظام‌مند، از همین رو برداشت‌های گوناگونی از آن می‌شود. بحث‌های جاری در خصوص اینکه کدام قانون، الهی و کدام بشری است - که ریشه در تبیین رابطه قرآن با سنت یا حدیث دارد، مخصوصاً جاهایی که با هم تناقض دارند^۱ - دامنه این مشکل را گسترش داده است. این

۱. شریعت به دلایلی که در زیر گفته می‌شود، یک اعتقاد و روش است تا مجموعه‌ای از قوانین (بنگرید: اسکاچت، ۱۹۶۰م، ص ۱۰۸؛ النعیم ۱۹۸۸م، ص ۵۶)؛ اولاً در منبع یا متن اصلی دین یعنی قرآن فقط هشتاد آیه از بیش از شش هزار آیه آن را می‌توان نام برد که مستقیماً دارای محتوا و مفهوم حقوقی و قانونی باشد. ثانیاً بعضی از همین آیات، به ویژه وقتی که با حدیث و سنت (گفتار و کردار پیامبر) تلفیق می‌شوند، دارای تناقض‌اند. - برای مثال در خصوص مسئله شلاق یا سنگسار زناکاران و در مسئله اعدام یا سایر مجازات‌های ارتداد - . ثالثاً طریقه و روش استخراج احکام از آیات توسط مفسرین و حقوقدانان مذاهب مختلف اسلامی منجر به رهیافت‌ها و تفاسیر حقوقی مختلف می‌شود. برخی از حقوقدانان معتقدند که تفسیر باید با توجه به شرایط متغیر هر جامعه صورت گیرد اما برخی دیگر آیات را با توجه به شرایط قرون اولیه بعد از پیامبر، به عنوان شیوه‌ای ثابت و قطع نظر از تغییرات حاصله در شرایط اجتماعی و فرهنگی جوامع،

مسئله حتی برای حقوقدانان مسلمان - از هر مذهبی که باشند^۱ - فرصت‌های بی‌شمار فراهم کرده تا در تصمیم‌گیری‌های حقوقی خود به مغالطه‌های کلامی بپردازند. همه کشورهای اسلامی موجود و کشورهای که فرآیند اسلامی‌سازی نظام حقوقی خود را طی می‌کنند با چنین مشکلاتی مواجه‌اند، بر این اساس قوانین اسلامی در هر کدام از کشورهای اسلامی ویژگی‌های «ملی» متمایزی را به خود گرفته است و بالاخره یک مسئله همیشگی که در محافل علمی مالزی زیاد مورد بحث قرار می‌گیرد این است که تا چه میزان جوامع معاصر ممکن است خلاقانه قوانین و سنت‌هایی را که در بافت فرهنگی و تاریخی منحصر به فرد قرن هفتم شبه جزیره عربستان شکل گرفت با نیازها و شرایط منطقه جنوب شرقی آسیای قرن بیستم هماهنگ کنند.^۲

→

تفسیر می‌کنند.

درخصوص حدیث باید گفت که احادیث پیامبر تا قرن دوم و سوم هجری (هشتم و نهم میلادی) جمع‌آوری نشد؛ از این رو در استناد به آنها در مسائل حقوقی، به عنوان کلام قاطع خدا یا پیامبر محل تأمل است. نکته آخر اینکه، از آنجایی که همه حقوقدانان و علما برای اثبات حقانیت و اعتبار حقوقی خود به یک سلسله از راویان معروف احادیث متوسل می‌شوند، (اسناد)، این امر عملاً باعث ظهور مذاهب و آرای مختلف و متنوع شده است. بنابراین، این مسئله در طول قرن‌ها باعث شده تا آرای حقوقی اسلامی متفاوتی - از کشوری به کشور دیگر، چنانچه از لیبی به عربستان سعودی و سودان، گرفته تا در داخل مالزی از دادگاهی به دادگاه دیگر - به وجود آید.

۱. از بین چهار مذهب عمده و به رسمیت شناخته شده در میان اهل تسنن، مالایایی‌ها رسماً به مذهب شافعی تعلق دارند، در حالی که اقلیت کوچکی از هندی‌های مسلمان از مذهب حنبلی پیروی می‌کنند.

۲. تقریباً تا پایان قرن نهم میلادی، تا حد زیادی انعطاف‌پذیری در تفسیر و نوآوری‌های

صحنه سیاسی

از زمان استقلال تا کنون، مالایا/مالزی بی وقفه درگیر فرآیند ساخت و تثبیت کشور بوده است. با توجه به گرایش این کشور به ایجاد یک «دولت - ملت» همواره توجه ملی به نژاد مالایایی بوده به طوری که قانون اساسی این کشور صراحتاً در برخی از مفاد و اصول خود برای نژاد مالایایی برتری قائل شده است.^۱ گرچه در قانون اساسی این کشور مالزیایی بودن اساساً در ویژگی های فرهنگی چون زبان، آداب و رسوم و دین بیان شده است، اما ظاهراً اقلیت ها و مهاجرین می توانند خود را همسان مالزیایی ها کنند، اگر چه باز هم در عمل، برخی عوامل اجتماعی غیررسمی از

→

حقوقی به شکل رویه های قضایی نوین در قوانین شریعت (اجتهاد) مجاز شمرده می شد. بعد از این دوره نوعی «رکود» پیش آمد که توأم با پیروی از سنت های پایدار گذشته (اجماع) بود و بر اثر آن به نام اسلام «اصیل و اصولی» هرگونه تفسیر و رأی حقوقی فقط در پرتو تبعیت از گذشتگان ممکن می بود.

۱. مالزی توسط یک ائتلاف سیاسی به نام جبهه ملی (باريسان ناسيونال) اداره می شود که حزب سازمان اتحاد ملی مالایا عضو اصلی و ارشد آن می باشد و طبیعتاً رهبر این حزب، نخست وزیر مالزی هم هست، زبان ملی این کشور زبان مالایایی است و حال و هوای فرهنگ و اخلاق عمومی جامعه به شدت با رفتارها و باورهای اسلامی و مالایایی درآمیخته است؛ البته با در نظر داشتن این مطلب که نمادها و نهادهای سلطنتی همیشه یادآور برتری هویت مالایایی می باشد. از سال ۱۹۷۰ م تا ۱۹۹۰ م برنامه جبران گذشته، تحت عنوان «سیاست اقتصادی نوین» سهم و جایگاه دلخواه مالایایی ها را در بسیاری از عرصه های آموزشی و شغلی و در همکاری مالی و پولی ویژه در بسیاری از بخش های اقتصادی، تضمین کرده است. این برنامه در سال ۱۹۹۱ م با اندک اصلاحاتی، به عنوان «سیاست نوین توسعه» از سر گرفته شد. البته این برنامه مسیر حرکت به سوی دولت سرمایه داری را تغییر نداده است.

پذیرش کامل کسانی که به لحاظ فرهنگی غیرمالزیایی محسوب می‌شوند، در جامعه مالزی جلوگیری به عمل می‌آورد.^۱ از منظر دیگر قانون اساسی در اقدامی جهت معرفی نژاد مالایایی، مسلمان بودن را پیش شرط مالایایی بودن معرفی کرده و از این رومالایایی غیرمسلمان از نظر قانون، مالزیایی‌هایی [نابهنجار می‌نماید. بنابراین مالایایی‌های اصیل تنها غیر هستند که در انتخاب دین و انجام فعالیت‌های مذهبی آزادی عمل ندارند از اسلام سیاسی و محافظت] و این بهایی است که آنها در مقابل مزایای قومی می‌پردازند. بر این اساس، مالزی یک کشور متکثر است که حتی احزاب سیاسی اصیل آن دارای بنیان نژادی و قومی هستند. هسته مرکزی ائتلاف حاکم بر این کشور^۲ که از بدو استقلال تا کنون وضعیت یکسانی داشته، متشکل از سازمان اتحاد ملی مالایا^۳، انجمن مالزیایی‌های چینی تبار^۴ و کنگره مالزیایی‌های هندی تبار^۵ است، البته در

۱. این مسئله در مورد کسانی مصداق پیدا می‌کند که غیر مالایایی هستند اما زبان مالایا را فصیح صحبت می‌کنند و کسانی که همچون مالایایی‌های اصیل آداب و رسوم مالایایی را رعایت می‌کنند و کسانی که به اسلام تغییر عقیده داده‌اند، اما همچنان به عنوان «اجتماعات جدید» یا «وصله‌های ناجور همیشگی» (چون اجتماعات تغییر ملیت داده و مجزای چینی‌ها) در حاشیه قرار گرفته‌اند. (بنگرید: نگاتا، ۱۹۷۸ م). به رغم وجود سازمانی جهت رفاه حال تازه مسلمان‌ها و تشویق‌های مقطعی جهت گرایش به دین اسلام، هنوز تدابیر لازم برای حمایت معنوی و غیرمعنوی از مسلمانان غیر مالایایی اتخاذ نشده است و اقدامی جهت شفاف کردن و برطرف کردن این دغدغه‌ها صورت نگرفته است.

2. Barisan Nasional

3. United Malays National Organization (UMNO)

4. Malaysian Chinese Association (MCA)

5. Malaysian Indian Congress (MIC)

هر برهه، احزاب دیگری نیز به آنها پیوسته‌اند. از بین احزاب همیشه مخالف دولت عمدتاً می‌توان حزب اقدام دموکراتیک چینی^۱، حزب سمنگات^۲ که از سازمان اتحاد ملی منشعب شده و توسط یک شاهزاده مالایایی اداره می‌شود و حزب ضعیف و چند قومی مردم^۳ را نام برد. از دیگر رقبای مهم دولت، حزب اسلامی وحدت مالایا یا حزب پاس^۴ است که سازمان اتحاد ملی مالایا از نظر اخلاقی و دینی متأثر از این حزب است. در حال حاضر این حزب از طریق ائتلاف با حزب سمنگات^{۴۶} قدرت را در ایالت کلانتان^۵ - واقع در شمال شرقی مالایا که اکثریت قریب به اتفاق جمعیت آن مالایایی هستند - به دست دارد. این حزب که در سال ۱۹۵۱م با نام حزب المسلمین تأسیس یافت، حزبی قومی بود که مشروعیت خود را از نیروی اخلاقی اسلام کسب کرده و در سال‌های اولیه هدفش ارتقاء منافع مالایی‌ها بود. این حزب در لفافه یک حزب اسلامی و اخلاقی و با هدف حفظ منافع مالایایی‌ها در دهه ۱۹۷۰م به ائتلاف سیاسی جبهه ملی^۶ که بخش اعظم آن را سازمان اتحاد ملی تشکیل می‌داد - پیوست. امروزه این حزب با محکوم کردن تعصب و تفوق قومی و نژادی به عنوان شکلی از عصبیت، خواهان ایجاد یک کشور اسلامی است که در آن اصول جهانی عدالت (اسلامی)^۷ برای همه، جایگزین تبعیض فرقه‌ای شود. در بیست سال گذشته حزب پاس تعداد اعضای خود را در سراسر کشور از طریق جذب سران سابق بعضی از

1. Chinese Democratic Action Party(CDAP)

2. Semangat 46

3. Peoples Party(Party Rakyat)

4. Pan - Malayan Islamic Party (PAS)

5. Kelantan

6. National Front

7. Keadilan

جنبش‌های احیاگر اسلامی موسوم به «دعوت» که در اوایل دهه ۱۹۷۰م^۱ در مالزی به وجود آمده و همواره فاقد یک بنیان سیاسی مستقل بودند، افزایش داده است. برخی از رهبران فعلی حزب پاس، جداشدگان از حرکت اسلامی آنکاتان بیلای مالزی^۲ بودند که به عنوان جنبش ناسیونالیسم دانشجویان مالایی به وجود آمد و بعدها با اتخاذ یک موضع غیرقومی خواهان اتحاد عمومی مسلمانان شد. در سال ۱۹۸۲م انورابراهیم، مؤسس این جنبش با جدا شدن از آن و پیوستن به سازمان اتحاد ملی مالایا که دشمن این حرکت محسوب می‌شد - مردم‌مالزی و پیروان خود را بهت زده کرد؛ نتیجه این شد که سازمان اتحاد ملی مالایا با یک جهش استثنایی اعتبار اسلامی خود را افزایش داد، اما در مقابل جنبش آنکاتان بیلایا تا حد زیادی قدرت و نفوذ خود را از دست داد و با اتخاذ موضعی آرام بیشتر به یک سازمان آموزشی و انتشاراتی تبدیل شد و دیدگاه دینی متعادلی در پیش گرفت که با موضع دینی سازمان اتحاد ملی مالایا نیز همخوانی داشت. از اینجا بود که بسیاری از فعالان این حرکت آن را ترک کرده از نظر ایدئولوژیکی به عضویت حزب پاس درآمدند.

حزب پاس با استفاده از قدرت برتر خود در ایالت کلانتان و با پوشش اخلاقی و دینی خود به عنوان حافظ و نماینده واقعی اسلام در مالزی بر

۱. درخصوص سابقه و ویژگی‌های جنبش‌های مختلف بیداری اسلام در مالزی از اواخر دهه ۱۹۶۰م. به کتاب‌های زیر مراجعه کنید: نگاتا، ۱۹۸۴؛ حسین مطلب، ۱۹۹۰؛ زینت، ۱۹۸۷؛ چاندرا، ۱۹۸۷؛ جمو و احمد شبری چک، ۱۹۹۲؛ محمد سوکری صالح، ۱۹۹۲؛ ماووزی و میلن، ۸۴-۱۹۸۳.

2. Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM)

مخالفت خود با سازمان اتحاد ملی مالایا و برنامه‌های فاسد و مادی‌گرایانه دولت فدرال که فریب زرق و برق جامعه غیراخلاقی و فاسد غرب یهودی و مسیحی^۱ را خورده، اصرار می‌ورزد. اگر چه حزب پاس در ظاهر با برنامه‌های نخست‌وزیر جهت دستیابی به توسعه کامل صنعتی تا سال ۲۰۲۰ (تحت شعار «چشم‌انداز ۲۰۲۰») مخالفت می‌کند، اما به همان اندازه که این هدف برایش اهمیت دارد وسایل و ابزار رسیدن به این هدف نیز در نظرش مهم است. به همین دلیل این حزب نسبت به موفقیت‌های اقتصادی و نفس سرمایه مخالفت نشان داده است. با این همه، منازعه و جنگ میان این دو حزب به همان اندازه که اخلاقی و لفظی است، اصولی نیز هست و پیروزی حزب پاس در این جنگ به شدت به سخنرانی‌ها و مهارت‌های کلامی علمای دینی این حزب بستگی دارد.

حزب پاس که هم اکنون توسط یک روحانی رهبری می‌شود، برنامه فوری خود را تشکیل یک ملت اسلامی تحت عنوان «ایوان مکه»^۲ در ایالت کلانتان اعلام کرده است. بنا به گفته رهبر این حزب اگر حزبش قدرت را در تمام کشور به دست بگیرد باز هم تشکیل دولت اسلامی هدف نهایی این حزب خواهد بود. این مسئله یعنی تشکیل دولت اسلامی، محور ایدئولوژیک مخالفت حزب پاس با سازمان اتحاد ملی مالایا و دولت فدرال است که به نوبه خود مسائل قانونی و حقوقی مهمی را برای همه کشور ایجاد کرده است. از سوی دیگر در عرصه دین نیز هر دو حزب با هم منازعه دارند و در تمامی عرصه‌های سیاست عمومی هر کدام به عنوان مدافع دین، دیگری را تکفیر می‌کند.

1. Decadent Christian/Zionist West

2. Verandah Of Mecca (Serambi Mekkah)

اکنون این سؤال پیش می‌آید که چرا حزب پاس، که از سال ۱۹۹۰ م قدرت را در ایالت کلانتان در دست داشته به عنوان اولین برنامه از فرآیند اسلامی‌سازی در اجرای حدود اسلامی در قلمرو قدرت خود سهل‌انگاری کرده است؟ سازمان اتحاد ملی مالایا چندین بار با اعتراض به حزب پاس از این حزب خواسته تا سخنان خود را با عمل همراه کند (به عنوان مثال در ژانویه، آوریل و نوامبر سال ۱۹۹۲ م). البته به نظر می‌رسد این اعتراضات صرفاً جهت تحریک رقیب است؛ زیرا هر دو حزب می‌دانند انجام چنین کاری (اسلامی کردن جامعه و اجرای حدود اسلامی) نیاز به اصلاح قانون اساسی دارد که برای اصلاح و تغییر آن، همه احزاب حتی غیرمسلمانان، صاحب رأی هستند و باید موافق باشند. حزب پاس تاکنون سه بار پیش‌نویس طرح معرفی و اجرای حدود اسلامی را به شورای ایالت کلانتان عرضه کرده است که آخرین بار در سال ۱۹۹۳ م بود، اما هر بار این پیشنهادات به دلیل داشتن اشکالات اساسی کنار گذاشته شده است (بنگرید: نیواستریت تایمز، ۱۷ مارس ۱۹۹۳ م). سخنگوی حزب پاس اظهار داشته که زمان زیادی لازم است تا حدود اسلامی را به غیرمسلمانان آموزش دهیم، بنا به گفته او حتی برخی از مسلمانان نیز هنوز به رشد دینی کافی نرسیده‌اند و به آمادگی بیشتری نیاز دارند؛ بنابراین - طبق اعتراف این حزب در ارگان رسمی خود، حرکت به تاریخ ۲۱ آگوست ۱۹۹۲ م - اجرای حدود اسلامی در غیر ظرف زمانی خود و تا قبل از تحقق شرایط لازم «آب در هاون کوبیدن» است. هم حزب پاس و هم سازمان اتحاد ملی مالایا برای فرار از این گرفتاری، بهانه نیاز به «مطالعات بیشتر» را مطرح می‌کنند. در همین راستا سازمان اتحاد ملی مالایا برای نشان دادن پیچیدگی حقوقی مسئله اجرای حدود، همه

متخصصین حقوقی و علمای هم‌رأی خود را در دفتر مرکزی حزب گرد آورد اما راه حل فوری برای این مسئله پیدا نکرد.

جنبش اسلامی آنکاتان بیلای مالزی نیز در نشریه‌ای تحت عنوان رسالت^۱ که در جولای ۱۹۹۲ م منتشر کرد مجموعه‌ای از پیش شرط‌های دقیق و مهم برای اجرای حدود اسلامی پیشنهاد کرد که در آنها نگرانی خود در مورد مسائلی چون عدالت، حقوق بشر، ضرورت بازنگری دقیق متون دینی، آماده کردن جامعه مالزی؛ اعم از مسلمانان و غیر مسلمانان، را برای اجرای حدود اسلامی ابراز کرده است، اما نتیجه‌گیری از مطالب مطرح شده را بر عهده خوانندگان گذاشته است. در حمایت از پیشنهاد حساب شده سازمان اتحاد ملی مالزی تعداد زیادی از علما-که یا از طرف دانشگاه‌های داخلی یا نهادهای مالی اسلامی منتسب به دولت حمایت می‌شوند - در این حزب حضور پیدا کردند که مرزهای دقیقی را میان «اجرای درست حدود اسلامی» و «ایمان به صحت آنها» مطرح کردند؛ از نظر آنان اجرای حدود اسلامی و ایمان به آنها دو مسئله متفاوت از هم تلقی می‌شود، (روزنامه بریتامینگو، ۱۰ آگوست ۱۹۹۲ م) وانگهی، درنگ تا تحقق همه شرایط را شرط لازم اجرای حدود اسلامی می‌دانند. این افراد طرح پیشنهادی حزب پاس را با این توجیه که این طرح «حدود دلخواه حزب پاس» را منعکس کرده نه «حدود اسلامی» را، قبول ندارند. حتی بعضی از شهروندان عادی ایالت کلانتان در مورد اجرای کامل حدود ابراز نگرانی می‌کنند؛ آنان در حالی که آمادگی پذیرش اقداماتی چون اجبار شدید زنان به حجاب و بستن مشروب‌فروشی‌ها و قمارخانه‌ها

را دارند، قطع کردن دست دزدان و سنگسار کردن زناکاران برای آنها به آسانی قابل قبول نیست. این موارد در نظر آنها امری اسطوره‌ای و نمادین است، در مقابل طرفداران حدود اسلامی معتقدند که مخالفان اجرای حدود اسلامی، مواردی چون قطع دست و رجم زانی را این چنین ترسناک و اسطوره‌ای جلوه داده‌اند در حالی که حقیقت چنین نیست. واقعیت امر این است که این گونه مجازات‌ها در موارد بسیار نادر و پس از تحقیقات گسترده و تحقق شرایط دشوار، اعمال می‌شوند. از سوی دیگر این گونه حدود پیش از آنکه به عنوان مجازات مطرح باشند به عنوان یک عامل بازدارنده ارتکاب جرم محسوب می‌شوند تا از این طریق احتمال وقوع جرم کاهش یابد.

گذشته از این، حدود اسلامی شدیدتر از حبس‌های درازمدت و سایر مجازات‌های دادگاه‌های سکولار نیست. بحث اساسی و مستدل این است که «حدود»، قوانین الهی‌اند و از دستبرد بشر به دور هستند، اما قوانین الهی به طور ساده و واضح تبیین نشده‌اند و بنابراین در زمینه کثرت احادیث به عنوان یک منبع الهام‌بخش قانون و صحت تفاسیری که در طول قرن‌ها بدون توجه به منبع احادیث از آنها به عمل آمده، همواره میان دانشمندان اسلامی بحث و اختلاف نظر وجود داشته است، از همین روست که یکی از علمای مرتد مالزی بیان داشته که مجازات‌های شرم‌آوری چون سنگسار کردن زناکاران بر اساس حدیث - به عنوان یک منبع بشری - صورت می‌گیرد و این گونه مجازات‌های شدید در قرآن نیامده است. (قاسم احمد، ۱۹۸۶م).

یکی دیگر از مسائل مهم در بحث «حدود» به وضعیت غیر مسلمانان مربوط می‌شود که در ایالت کلانتان سه درصد جمعیت را تشکیل

می دهند. حزب پاس صراحتاً اعلام داشته که قصد دارد قوانین شریعت را قطع نظر از اصالت مذهبی و قومی برای کلیه ساکنان کلانتان اجرا کند. این حزب ذکری از اجرای نظام ذمه به میان نیاورده است.

چنان که انتظار می رفت احزاب سیاسی غیرمالایی در تمام سطوح تصمیم گرفته اند تا از طریق فشارهای سیاسی و قانونی در مرکز جلوی اجرای چنین طرح هایی را بگیرند. سایر مذاهب مهم غیراسلامی نیز از طریق شورای مشورتی نمایندگان بودایی، مسیحی، هندو و سیکی مالزی^۱ برای دفاع از این اقدام بسیج شده اند.

یکی دیگر از رقبای فرعی و قابل ذکر که وضعیت موجود را به چالش فرا می خواند - و پیش از آنکه یک بازیگر سیاسی جدی در مالزی باشد، یک سبک زندگی اسلامی متفاوت است - یک جنبش اسلامی احیا شده معاصر به نام «دارالارقم»^۲ است. این جنبش همزمان با حرکت اسلامی آنکاتان بیلای مالزی در اواخر دهه ۱۹۶۰ م به وجود آمد. دارالارقم به دلیل تلاش برای تبعیت از فرامین و شیوه حکومتی پیامبر در برقراری یک جامعه نمونه اسلامی در مالزی در نوع خود بی نظیر است. بسیاری از اعضای دارالارقم در اجتماعاتی جداگانه زندگی می کنند که در آن اجتماعات، خودکفایی اقتصادی، اکتفا به نیازهای مادی محدود، مساوات طلبی از طریق تعدیل منابع ثروت و داشتن روابط جنسی و خانوادگی مشروع (حتی چند همسری) مورد تأکید قرار می گیرد (محمد سوکری صالح، ۱۹۹۲ م)؛ این جنبش دارای مدارس، مراکز درمانی، مغازه ها، شرکت های تولیدی، مطبوعات و انتشارات و حتی شبکه های

1. Malaysian Consultative Council of Buddhists, Hindus and Sikhs (MCCBCHS)

2. Darul Arqam

تجاری و تفریحی خاص خود است که همگی بر اساس اصول اسلامی (رعایت حلال و حرام) و مستقل از دخالت کفار^۱ (شامل گروه‌های سیاسی) به وجود آمده‌اند. دارالارقم را می‌توان، شکل غیرسیاسی شده‌ای^۲ از اسلام به حساب آورد که هیچ برنامه‌ای برای به دست گرفتن قدرت و یا ائتلاف با سایر گروه‌ها در سر ندارد، اما با چینی‌ها و دیگر غیر مسلمانها رابطه دارد و همکاری می‌کند. این جنبش پس از چند ماه همکاری با حزب پاس در ایالت کلانتان، از این حزب جدا شد.

یکی از نقاط قوت جنبش دارالارقم تبلیغ گسترده اسلام از طریق جنبش‌های اسلامی دعوت است. این تبلیغات به شیوه اخوت صوفیانه یا طریقت^۳ و از راههای مختلفی چون تماس اعضای این حرکت‌ها با مردم عادی، جذب افراد از طریق مؤسسات آموزشی و از طریق ازدواج مردان دارالارقم با زنان سایر گروه‌ها و اجتماعات در مالزی و خارج از مالزی صورت می‌گیرد. (چند همسری امری رایج در میان مردان دارالارقم است). به لحاظ کمی یعنی تنها با توجه به تعداد اعضای دارالارقم به نظر می‌رسد این جنبش دارای موفقیت اندکی بوده است؛ این جنبش حدود شش هزار عضو و هوادار در مالزی و احتمالاً بیشتر از دو تا سه هزار عضو در خارج از مالزی دارد. (محمد سوکری صالح، ۱۹۹۲م) اما به لحاظ کیفی اکثر اعضای این جنبش را افراد تحصیلکرده، متخصص و فرهیخته و دارای نیرو و شور و شوق برای پیشرفت تشکیل می‌دهد. با وجود همه اینها، وجهه عمومی این جنبش به دلایلی چون ادعای مهدویت از سوی رهبر آن - استاد اشعری - و اظهارات خودکامه بعضی از اعضای جداشده

1. Kafir

2. Non - Politicized

3. Tarekat

از آن و حتی اعمال منحط سحرآمیز از سوی سایر رهبران این جنبش، نزد سازمان‌ها و ادارات دینی ایالت‌ها و دولت فدرال از بین رفته است. (بنگرید: محمد رشدی یوسف، ۱۹۹۰م). این عوامل باعث شد تا اتهام «بدعت» و حتی داشتن «گرایش‌های شیعی» به این جنبش وارد آید و در پی آن فعالیت‌های این جنبش در بسیاری از مناطق مالزی ممنوع شود و سرانجام اشعری مجبور شد تا مقر این جنبش را به جنوب تایلند منتقل کند و فعالیت‌های خود را در خارج از مالزی - در کشورهای اندونزی، فیلیپین، چین و هم‌اکنون در کشورهای نوپای آسیای مرکزی به خصوص ازبکستان - متمرکز کند. در حقیقت این مقامات مذهبی مالزی بودند که تحت حمایت دولت فدرال، جهت محدودیت و مهار هرگونه مخالفت مذهبی بالقوه در داخل کشور و به امید گسترش موفقیت‌های سیاسی غیررسمی خود در آینده جنبش دارالارقم را وادار کردند تا فعالیت‌های خود را به صورت زیرزمینی در خارج از کشور ادامه دهد. حربه دیگر دولت مالزی در مهار مخالفت‌های مذهبی بالقوه، استفاده از برچسب «بدعت» علیه مخالفان است که از طریق صدور فتوی توسط علمای درباری و اجرای احکام آن توسط دادگاه‌های دینی صورت می‌گیرد.

لازم است گفته شود که در مورد نقش ضروری علما به عنوان حافظان علمی اسلام و نگهبانان و مفسران متون ارزشمند دینی و تاریخی آن، در مشروعیت بخشیدن به سیاست‌های عمده دولت اغراق نشده است. در طول قرن‌ها، علمای سرشناس اسلامی با بیانات و تفاسیر خود باعث انتقال سنن اسلامی از نسلی به نسل دیگر شده و در رژیم‌های سیاسی اساساً نقش مشورتی را عهده‌دار بوده‌اند. این امر به همراه احترام شایان مردم به علما، قدرت سیاسی و معنوی فوق‌العاده‌ای را به ایشان بخشیده و

آنها را ستون پنجم یا قدرت پشت پرده کرده است. تمامی گروه‌های فشار مسلمان در مالزی جهت بهره‌برداری از قدرت منحصر به فرد علما - اعم از درباری و تندرو - نیازمند جلب حمایت و مشورت آنها هستند.

امروزه تعداد فزاینده‌ای از علمای غیرمالزیایی از کشورهای همچون پاکستان و بنگلادش در دانشگاه بین‌المللی اسلامی کوآلالمپور به عنوان مشاوران غیررسمی، مناصب جدید و پرنفوذی را به دست آورده‌اند و تمام نیازهای فکری و دینی مردم را برآورده می‌کنند، در حالی که برخی دیگر در سازمان‌های اسلامی دولتی همچون بنیاد اسلامی دعوت^۱ به خدمت گرفته شده‌اند. مشاوره تخصصی دینی [عالم دینی بودن]، چنانکه تجربه ثابت کرده، منصب و پیشه رو به رشد و دارای آینده روشن در مالزی است.

در ادامه، من برخی از مسائل جنجال برانگیز اخیر در خصوص جهت‌گیری‌ها و مواضع اسلامی دولت مالزی و نحوه اتخاذ آنها و مشروعیت بخشیدن به آنها از سوی گروه‌های مختلف فشار را مورد بحث قرار خواهم داد.

سیاست اقتصادی

همان‌طور که اشاره شد، دولت فدرال و فن‌سالار مالزی به شکلی از نوین‌گرایی صنعتی و سرمایه‌داری فعال پیوسته است که این کشور را در همکاری نزدیک با کشورهای غربی و ژاپن قرار داده است. شواهدی مبنی بر مخالفت حزب پاس با اصل توسعه و پیشرفت در

1. Islamic Dakwah Foundation

مالزی وجود ندارد، اما این حزب برای اینکه به مخالفت سیاسی خود با سازمان اتحاد ملی مالایا ادامه دهد، سعی می‌کند به نحوی بر نحوه فرآیند توسعه و جنبه اخلاقی آن ایراد وارد کند. مهمتر اینکه هر یک از این دو حزب با توجه به داشتن علمای شایسته و پشتوانه مذهبی در نظر طرفدارانش، از نظر دینی بر دیگری تقدم و برتری دارد. شکی نیست که حرکت‌های دعوت در دهه‌های اخیر، بویژه از زمان ورود آنور به سازمان اتحاد ملی مالایا تأثیری ماندگار بر سیاست اقتصادی مالزی به جا گذاشته‌اند اما این تأثیر به هیچ وجه آگاهانه نبوده است.

در سال ۱۹۸۳ م با همکاری دولت‌های عربی یک بانک اسلامی در مالزی تأسیس شد و اخیراً نیز چند بانک خصوصی برخی از شعبه‌های خود را به انجام امور بانکی اسلامی و «بدون ربا»^۱ اختصاص داده‌اند. در پی این اقدامات، شرکت بیمه اسلامی؛ تکفل^۲ و صندوق ذخیره حجاج^۳؛ تابونگ حاجی که تحت نظر دولت اداره می‌شود، نیز به وجود آمده. البته برخی از سهامداران آن در بازار بورس غیراسلامی نیز دست دارند. به رغم استقلال شوراهای مذهبی دولتی^۴ در بسیاری از مسائل مربوط به شریعت، اداره امور مذهبی دولت فدرال^۵ تلاش می‌کند تا مردم را به پرداخت کامل مالیات دینی (زکات) تشویق و در اخذ آن هماهنگی ایجاد کند. این نوع مالیات در گذشته به ندرت از سوی شهرنشینان؛ غیر کشاورزانی که دارای دستمزد دولتی مشخص، سود تجاری و یا سود پس‌انداز بانکی هستند، به طور کامل پرداخت می‌شده است. با این همه،

1. Non - Interest 2. Takaful 3. Pilgram's Saving Fund(Tabung Haji)

4. The State Religious Councils

5. The Federal Department of Religious Affairs

بعضی از مسلمانان که تحت تأثیر اصول «عدالت و تعهد اسلامی» قرار نگرفته‌اند با نگاهی مادی و غیردینی به مسئله زکات، آن را یک مالیات بر درآمد مضاعف می‌دانند [و از پرداخت آن طفره می‌روند].

دارایی دیگری که تحت اختیار دولت است زمین‌های موقوفه^۱ دینی است که توسط نیکوکاران مسلمان برای ساخت مساجد و امور رفاهی مسلمانان اهدا شده است، این زمین‌ها از قدیم و به طور سنتی از اختیار سازمان امور اراضی^۲ خارج بوده است، اما موقعیت بسیاری از این زمین‌ها که در مناطق صنعتی و سودآور شهری واقع شده است - با این استدلال که سود آنها از طریق توسعه برای مسلمانان بی‌بضاعت بیشتر از درآمد ناچیز فعلی این زمین‌ها است - به طور اجتناب‌ناپذیری فشارها را برای «توسعه»^۳ [[صنعتی کردن]] آنها افزایش داده است. ساکنان زمین‌های موقوفه در شهرهایی چون پنانگ^۴ و مالاکا^۵ به دلیل اینکه مبادا منافع غیرمسلمانان در پشت این طرح باشد به شدت با آن مخالفت کرده‌اند. اما شواهد نشان می‌دهد که شوراهای دینی، محلی، دولتی با همکاری شرکای تجاری خود، کارفرمای این چنین طرح‌هایی هستند. اخیراً یک مورد اختلاف بر سر زمین‌های موقوفه در شهر پنانگ حوزه اختیارات دادگاه‌های دینی را در مقابل دادگاه‌های سکولار به آزمایش گذاشت. اختلاف نظر میان طرفین با این رأی دادگاه عالی که تصدی زمین‌های موقوفه بر عهده شورای دینی است اما این شورا حق ندارد از این زمین‌ها در جهتی غیر از نیت و قصد وقف‌کننده‌ها استفاده کند، برطرف شد. (نیواستریت تایمز، سوم سپتامبر ۱۹۹۲م) از آن به بعد همین

1. Wakaf

2. Land Office

3. "Development"

4. Penangs

5. Malacca

شورای مذهبی شکست خورده با حمایت انور ابراهیم اعلام کرد که این شورا شرکتی را با سهام محدود منحصرأً برای توسعه زمین‌های موقوفه تأسیس کرده است. بدون شک سرنوشت نهایی املاک وقف شده با سیاست‌های سازمان اتحاد ملی مالایا ارتباط خواهد داشت.

دولت فدرال با پیش گرفتن سیاست اقتصادی جدید خود به جانبداری بیشتر از مالایایی‌ها نسبت به مسلمانان متهم شده است. حزب پاس هم‌اکنون به دور از هرگونه تعصب قومی مدعی اجرای عدالت عمومی و تعدیل ثروت است. انور ابراهیم به عنوان وزیر اقتصاد و دارایی در واکنش به این ادعا، با توجه به شهرتش در انتقاد از هرگونه تعصب، به موقعیت و اعتبار خود در حرکت اسلامی آنکاتان بیلای مالزی متوسل شد. وی در مقام فعلی خود ایجاد سرمایه از طریق توسعه و رشد [اقتصادی] را برای همه شهروندان جامعه متکثر مالزی - از جمله مردم فقیر از همه مذاهب - سودمند توصیف کرد. بر همین اساس وی بودجه سرمایه‌گذاری سال ۱۹۹۲م را به عنوان یک بودجه «اساساً اسلامی» توصیف کرد (نیواستریت تایمز، ۱۱ ژانویه ۱۹۹۳م)

تأسیس یک مؤسسه ویژه تفاهم اسلامی^۱ (در زبان مالایا ایکیم)^۲ در سال ۱۹۹۲م آخرین افزوده بر اندوخته معنوی دولت فدرال است. این مؤسسه پژوهشی، موقوفه فرد خیری است که رئیس دفتر نخست‌وزیری، ریاست آن را برعهده دارد. تعدادی از اساتید برگزیده دانشگاه‌ها و روحانیون به این مؤسسه آورده شده‌اند که وظیفه آنها یافتن زمینه‌های مشترک بین مسلمانان و غیرمسلمانان، دانشگاهیان و بازاریان و

1. Instiue For Islamic Understanding

2. IKIM

سرمایه‌گذاران مالایایی، چینی و خارجی و تبلیغ شایستگی‌های اقتصادی دولت است؛ در نظر این افراد، اسلام جنبه‌های مادی و معنوی را به یک اندازه اهمیت می‌دهد. همین امر باعث شده تا غیرمسلمانان از عدم سختگیری سیاست‌های اسلامی‌سازی دولت آسوده خاطر باشند. یکی از مسائل اساسی بنیانگذاران مؤسسهٔ ایکیم این است که چرا امروزه اکثر کشورهای اسلامی با مسئله «عقب‌ماندگی» دست و پنجه نرم می‌کنند و [به دلیل عقب‌ماندگی خود] تصویری منفی [از اسلام] به جهان ارائه کرده‌اند؟ (بنگرید: اوتوزان مالزیا، ۲۲ نوامبر ۱۹۹۲ م). نخست‌وزیر مالزی از طریق موسسه ایکیم به مسلمانان گوشزد کرده که وضعیت بغرنج کنونی آشکارا در تضاد با عصر طلایی تمدن اسلامی است که در آن طب، دانش، نجوم، ادبیات و هنر اسلامی جزو شگفتی‌های عالم بود (نیواستریتز تایمز، ۴ جولای ۱۹۹۲ م) و این افت [تمدنی]، مسلمانان را در برابر حملات و نفوذ غیراخلاقی غرب آسیب‌پذیر کرده است. بنابراین بر مسلمانان لازم است تا وجههٔ خود را از طریق تشویق به رقابت و کسب موفقیت در علم و تجارت و همه پیشرفت‌ها در سطح جهان احیا کنند. مسلمانان نباید تنها نگران زندگی پس از مرگ (آخرت)^۱ خود باشند بلکه به نیازهای این جهانی (دنیا)^۲ خود توجه داشته باشند، حتی علما باید دانش و مهارت‌های امروزی را کسب کنند و در جریان مسائل معاصر، همچون ایدز و آخرین پیشرفتهای علمی جهان باشند (نیواستیریت تایمز، ۲۶ جولای ۱۹۹۲ م). این پیام [نخست‌وزیر به مؤسسهٔ ایکیم] می‌تواند درک غلط غیرمسلمانان و ترس آنان از سیاست‌های اسلامی را برطرف

1. Akhirat

2. Dunia

کرده و دولت و سازمان اتحاد ملی مالایا را از اتهاماتی چون تحجّر، مبرّا کند. (نیواستریت تایمز، ۴ جولای ۱۹۹۲ م). مؤسسه ایکیم همچنین با برگزاری نشست‌های متعددی با حضور سرمایه‌گذاران داخلی و خارجی - شامل شرکت‌های چند ملیتی آلمانی و ژاپنی، پایبندی مالزی را به توسعه اعلام کرده است و طرح غیر تهدیدآمیز «مدیریت اسلامی» را ارائه و نحوه رفتار با کارگران مسلمان را سفارش کرده است. (استار، ۱۰ مارس ۱۹۹۳ م) برداشت‌های دینی مؤسسه ایکیم، موسّع است؛ سخنگوی این مؤسسه ادعا می‌کند این برداشت‌ها با ویژگی جهان شمولی آنها، عمیقاً ریشه در متون مذهبی و احادیث دارد. مؤسسه ایکیم به همراه سایر مؤسسات اسلامی دولتی با استفاده از رسانه‌های دولتی و ارائه برنامه‌هایی درباره خانواده موفق و خوشبخت، رعایت اعتدال در مراسم شادی و سرور و اختلاف تجارت، به طبقات مختلف مردم مالزی مشاوره اخلاقی می‌دهد.

حدود شریعت و مرزهای امت

سردرگمی بین ناسیونالیسم اسلامی و مالایایی بر بحث‌های سیاسی نیز سایه می‌افکند. عدم‌گسست میان هویت مالایی با اسلام در قانون اساسی مالی - که منطقاً امکان وجود هویت مالایایی غیرمسلمان را منتفی می‌سازد - و مشکلاتی که مالایایی‌های غیرمسلمان، هنگام گرایش به دین اسلام از سوی جامعه مالایایی با آن مواجهند، باعث شده تا در اذهان مردم، «اسلام» سبک مالزی یک امتیاز محسوب شود، حتی مبلغین بنیاد اسلامی دعوت، عمدتاً فعالیت‌های خود را به جامعه مالایایی‌ها محدود کرده‌اند. از سوی دیگر تأکید تلویحی طرح‌های جذب غیرمالایایی‌ها به

اسلام از سوی مقامات دولتی، می‌تواند به عنوان تلاش برای تشکیل امت اسلامی متکثر تلقی شود. برنامه‌هایی برای جذب جمعیت‌های بومی نیز در دست اقدام است، اگر چه به نظر می‌رسد موج گرایش به اسلام که از دهه ۱۹۷۰ م آغاز شد، هم‌اکنون فروکش کرده باشد.^۱

انور ابراهیم وزیر اقتصاد مالزی همچنان به احیای برخی از نظریات و آرمان‌های روزهایی که عضو حرکت اسلامی آنکاتان بیلای مالزی بود، می‌اندیشد؛ در آن زمان وی یکی از رهبران ارشد مالایا بود که وحدت مالایا را تنها از طریق اسلام امکان‌پذیر می‌دانست.^۲ در دهه ۱۹۹۰ م او بار

۱. اوایل دهه ۱۹۷۰ م چندین هزار چینی به ویژه از مناطق شهری غرب مالزی، به امید اینکه بتوانند برخی از شرایط شرکت در سیاست نوین اقتصادی را به دست آورند به مالایایی تغییر ملیت دادند. [و در نتیجه مسلمان شدند]. در آن زمان انجمن [حمایت از] گروندگان به اسلام به رهبری فعال مؤسس آن، تانکو عبدالرحمن، نخست‌وزیر سابق مالزی کاملاً از آنها حمایت کرد. در همین زمان در ایالت صباح در شرق مالزی، یکی از وزرای دواآشه و متعصب مالایایی با استفاده از اختیارات و امکانات دولتی از گرایش هزاران نفر از مردمان بومی به اسلام حمایت کرد؛ اقدامی که کاملاً با فعالیت‌های مبلغان مسیحی در رقابت بود. (نگاتا، ۱۹۸۴ م). همه می‌دانند که بسیاری از آنهایی که در آن زمان تغییر عقیده دادند به دلیل برآورده نشدن انتظاراتشان، به وضعیت سابق خود بازگشتند.

۲. سازمان‌های مهم دعوت در اوج فعالیت و نفوذ خود در مالزی توجه خود را به ایجاد تحول «درونی» در مسلمانان مالایایی تبار معطوف کرده‌اند. حال آنکه انور ابراهیم مؤسس حزب آنکاتان بیلای مالزی و اولین رئیس‌جمهور این کشور در مقایسه با بسیاری از پیروان خود دیدگاه وسیع‌تری دارد. امروزه رهبران دارالارقم نیز به شدت خواهان گسترش اسلام در سطح بین‌المللی و در میان غیرمسلمانان، همچون آسیای میانه و فیلیپین، از طریق جنبش‌های دعوت هستند. گاهی اوقات برای این منظور از راه ازدواج وارد شده‌اند.

دیگر موضوع جهان شمولی اسلام را که با نظریه امت اسلامی گسترده و متنوع در مالزی مطابقت داشت، مطرح کرد. این امر دو پیامد مثبت می تواند داشته باشد: یکی بی نیازی از تمسک به هویت مالایایی و دیگری کاهش «معضل» غیرمسلمانان در فرآیند اسلامی شدن.

به هر حال تغییر عقیده به اسلام یا از اسلام به دینی دیگر، مشکلات حقوقی و اجتماعی خاصی را به دنبال دارد. این مشکلات به خصوص وقتی بروز می کند که افراد یک خانواده دارای چندین گرایش دینی باشند و به هر دلیل سروکار آنها به دادگاه افتاده باشد. برخی از این موارد به تغییر عقیده اقلیت ها به اسلام، علی رغم اکراه والدین شان، مربوط می شود. در یک مورد در ایالت کلانتان، والدین یک دختر چینی هفده ساله به دادگاه مدنی این ایالت شکایت بردند که دخترشان در حالی که هنوز به سن قانونی بلوغ - که در مالزی هیجده سال می باشد - نرسیده، دین خود را تغییر داده است و بنابراین، این تغییر عقیده معتبر نیست. اما دادگاه با این استدلال که قانون اساسی، آزادی انتخاب مذهب را تأمین کرده است و به لحاظ قانونی هیچ گونه ممنوعیتی متوجه این دختر هفده ساله در برخورداری از حقوق خود نیست، درخواست والدینش را رد کردند. اما والدین این دختر برای بار دوم طبق «قانون صیانت از صغار» نزد دادگاه عالی درخواست استیناف کردند و دادگاه نیز نرسیدن آن دختر به سن قانونی جهت تغییر مذهب را مورد تأکید قرار داد و استیناف را پذیرفت. (حمید یوسف، ۱۹۹۱ م، ص ۸۸ - ۸۵) در دیگر ایالت ها نظیر سلانگور^۱ بر سر سن بلوغ اختلاف نظر وجود دارد؛ در حالی که اسلام بالغ شدن

1. Selangor

طبیعی را سن بلوغ قانونی می‌داند، دادگاه‌های مدنی هیجده سال را سن قانونی بلوغ می‌دانند.

مشکلاتی از این دست وقتی روی می‌دهد که گرایش به اسلام با نقض ایمان [از مذهب دیگر] همراه باشد. چنانچه وقتی فردی بخواهد با یک مسلمان ازدواج کند، اسلام، این ازدواج را به رسمیت نمی‌شناسد اما فرد غیرمسلمان از طریق قوانین مدنی و احکام مربوط به ازدواج خواهان به رسمیت شناخته شدن ازدواج خود است؛ در این حالت یک معضل حقوقی پدید می‌آید. به رغم آزادی‌های مطرح در قانون اساسی در مورد انتخاب مذهب، اگر مسلمانی آزادانه از دین خود روی گرداند، مرتد محسوب می‌شود، این امر به نوبه خود مشکلات حقوقی زیادی به دنبال دارد. چنین اتفاقی در سال ۱۹۹۲م اتفاق افتاد و مسئله، صبغه سیاسی پیدا کرد: یک دختر شانزده ساله چینی که به اسلام گرائیده بوده، بار دیگر به دین نیاکان خود، یعنی بودیسم پیوست. بنابراین به ارتداد متهم شد. در این حال، والدین آن دختر [برای جلوگیری از قتل دختر خود] به یک حزب سیاسی چینی (دی.ای.پی)^۱ متوسل شدند. اما سیل واکنش تند و اتهام از حزب پاس و دیگر علما متوجه این حزب شد، مبنی بر اینکه این حزب سیاسی چینی، با دادن پول به این دختر چینی وی را تشویق به برگشت از دین اسلام کرده است (حرکت، ۲۱ آگوست ۱۹۹۲م). این امر منجر به افشای فهرستی شد که این حزب از طریق رشوه و تطمیع، خواهان برگرداندن افراد از دین اسلام بود. (حرکت، ۲۱ آگوست ۱۹۹۲م)؛ این قضیه از سویی دیگر، اعتراضاتی را در میان «جوامع تازه

1. The DAP

مسلمان» (در زبان مالزی «سائودارا بارو»^۱) برانگیخت، مبنی بر اینکه چرا سازمان‌ها یا به طور کلی مردم مسلمان مالزی در قبال گرایش آنها به اسلام به آنها توجه و اقبال نمی‌کنند (بنگرید: نگاتا، ۱۹۷۸ م) و یا خدمات و کمک‌های لازم را به آنها ارائه نمی‌کنند. (استار، ۲۴ آگوست ۱۹۹۲ م).

حتی مالایایی‌ها نیز به شدت نسبت به مسئله ارتداد از خود واکنش نشان داده‌اند. در واقع [مجازات] مرتد، بخشی از حدود اسلامی است، اما تاکنون در مالزی این مجازات در مورد کسی اجرا نشده است. البته به لحاظ حقوقی در مورد مجازات مرتد اختلاف نظر وجود دارد. برخی حقوقدانان با توسل به احادیثی که گفته می‌شود از پیامبر نقل شده، مجازات مرگ را برای مرتد اعلام کرده‌اند، در حالی که دیگران معتقدند قرآن حکم قطعی برای مجازات مرتد اعلام نکرده است بلکه تلویحاً اشاره کرده که مجازات مرتد به فردای قیامت واگذار شده است. (بنگرید: النعیم، ۱۹۸۶ م). با توجه به اینکه منابع اسلامی با قانون اساسی مالزی پیوند خورده است، از نظر اجتماعی، فرد مرتد هم مرتکب گناهی سخت شده است و هم اینکه حیثیت مالایایی خود را خدشه‌دار کرده است. گزارش‌های اخیر درباره دانشجویان مالایایی خارج از کشور که از طریق ازدواج، دین اسلام را رها کرده و یا به دین دیگری روی می‌آورند منجر به واکنش گسترده از سوی سازمان امور مذهبی دولت مرکزی و مراکز مذهبی سایر ایالت‌ها، با حمایت بسیاری از مردم مالایا گردید، آنها خواستار لغو بورس تحصیلی این قبیل دانشجویان و اجرای مجازات شدید - البته غیرمشخص - در مورد آنان شدند تا از این طریق دانشجویانی

1. Saudara Baru

که قرار است در آینده از حمایت‌های مالی دولت برخوردار شوند، به دین خود وفادار بمانند. (نیواستریت تایمز، ۲۳ ژوئن ۱۹۹۲ م اول جولای ۱۹۹۲ م جای تعجب نیست که حزب پاس نیز از فرصت استفاده کرد و سازمان اتحاد ملی مالایا را به خاطر موضع بازش نسبت به رفاه مذهبی کسانی که از بورس تحصیلی این حزب استفاده می‌کنند به شدت مورد انتقاد قرار داد.

در حالی که تلاش‌ها برای یافتن راه حلی [جهت رفع تناقضات] رویه‌های قضایی دینی و غیردینی ادامه دارد، هنوز راه حل آشکاری ارائه نشده است، جز اینکه به نظر می‌رسد روند و مسیر مشخصی به سوی یک دولت اسلامی وجود ندارد. یکی از پیامدهای دعوای ارتداد و اختلاف نظر در مسئله حدود، تشدید خصومت‌های [دینی]، محدودیت تبلیغات و فعالیت‌های مذهب مسیحیت و ایجاد شکاف روزافزون میان مسلمانان و غیرمسلمانان در مالزی است.

مسئله دیگری که مورد توجه دولت و محافل مذهبی رسمی قرار گرفته، حضور جمعیت‌های غیرمسلمان در مالزی است. از آنجایی که مالزی دارای دموکراسی پارلمانی است منزوی کردن غیرمسلمانان یا سلطه بر ایشان امری غیرممکن به نظر می‌رسد. ائتلاف مذهبی مجمع مشورتی بودایی‌ها، مسیحیان، هندوها و سیک‌های مالزی [جهت تحدید اختیارات دینی حزب پاس] دائماً هیئت‌هایی از نمایندگان خود را به وزارتخانه‌ها و احزاب سیاسی مختلف می‌فرستد، اما حزب پاس اعلام کرده است از آنجایی که دیگر مذاهب نسبت به جرم‌هایی که حدود اسلامی شامل آنها می‌شود، مجازات‌های خاصی را معین نکرده‌اند، این حزب همچنان مجازات‌هایی را که در ایالت محلی این حزب معمول

است دنبال می‌کند. حتی برخی از اعضای مسلمان میانه‌رو پارلمان مرکزی اعلام کرده‌اند که آنها کافر و یا مرتد خواهند بود اگر بخواهند آشکارا علیه قوانین اسلامی رأی دهند.

وضعیت زنان

از نظر دولت مالزی (و سازمان اتحاد مالایا) زنان نقش مهمی در توسعه کشور دارند. زنان همانند مردان از تحصیلات عالی و امکان تحصیل در خارج برخوردارند و همچون مردان در بخش‌های دولتی، خصوصی و تخصصی مشغولند. هم‌اکنون دوتن از وزرای ارشد کابینه نیز زن هستند. در اوج دوران جنبش «احیاگرانه» دعوت در مالزی بسیاری از زنان غیور پیرو این حرکت، آزادانه حجاب را به عنوان نشانه آشکار تعهد و وفاداری به اسلام انتخاب کردند (نگاتا، ۱۹۸۴م زینا، ۱۹۸۷م)، در مقابل بخش‌های مختلف دولتی نظیر مدارس و بیمارستان‌ها و بیشتر شرکت‌های خصوصی از ترس اینکه مبدا چهره‌ای «عقب‌مانده» از کشور مالزی به سایر جهانیان معرفی شود، هر کدام مقررات خاصی را درباره پوشش، وضع کردند که استفاده از شکل‌های افراطی حجاب را محدود می‌کرد. بسیار از مطبوعات دینی با چاپ و پخش رساله‌های علمای حزب اسلامی آنکاتان بیلای مالزی و مؤسسه ایکیم در مراکز دولتی، موافقت خود را با دیدگاه‌های جنبش دعوت نشان دادند. در این مطبوعات سیمای زنانه توصیف و توجیه شده بود که به طور موفقیت‌آمیزی توانسته بودند در مکان و فضای عمومی کار خود حجاب و عفت خود را حفظ کنند؛ حجاب این زنان عبارت بود از یک روسری با طرحی زیبا، که البته صورت را نمی‌پوشاند و یک جامه بلند دو تکه که دارای رنگ‌ها و طرح‌های

جذاب بود. امروزه بسیاری از زنان مالزی این شکل از حجاب را پذیرفته‌اند به طوری که می‌توان گفت این نوع پوشش، لباس ملی [زنان] مالایا شده است. مطالعات موردی در این مطبوعات به وصف زنانی می‌پرداخت که موفق شده بودند بین شغل خود و نقش‌شان به عنوان یک زن مسلمان نمونه، توازن برقرار کنند و در صورتی که بین این دو نقش تضادی به وجود آید، دومی را بر اولی مقدم شمارند.

دیدگاه حزب پاس در مورد نقش زنان در بیرون از خانه از انعطاف‌پذیری کمتری برخوردار است و این حزب با استفاده از این مسئله، ویژگی اسلامی و تعهد سازمان اتحاد مالایا و دولت [به اصول اسلامی] را مورد حمله قرار داده است. اگرچه حزب پاس کاملاً با کار زنان در بیرون از خانه مخالف نیست، اما با مشخص کردن بعضی از شغل‌ها به عنوان شغل «مناسب» زنان، مثل پرستاری، معلمی و مددکاری اجتماعی، برای آنها محدودیت ایجاد کرده است. حزب پاس با استناد به دستورات قرآنی از حق پوشش حجاب^۱ کامل برای زنان در جهت حفظ عفت^۲ در جامعه حمایت می‌کند. این حزب در نشریه مختص زنان خود تحت عنوان مسلمة^۳ مقالاتی درباره زنانی که با حفظ کامل حجاب، شغل خود را با موفقیت و بدون کاستی و ناکارآمدی انجام می‌دهند، منتشر می‌کند. در اوایل دهه ۱۹۹۰م تعدادی از زنان شاغل در ادارات دولتی و دانشگاه‌های مالزی، از جمله دانشگاه بین‌المللی اسلامی، از طریق رسانه‌ها نسبت به حق ممنوعه خود در پوشش حجاب در این مؤسسات اعتراض کردند. آنها متعرض بودند که چرا در کشوری که اسلام دین

1. Pordah (پرده) 2. Aurat (عورت) 3. Muslimah

رسمی آن است، نمی‌توانند از آزادی‌های مذهبی خود استفاده کنند و با توسل به قوانین دینی عفت خود را حفظ کنند. (بنگرید: مسلم، آوریل ۱۹۹۲ م، ص ۷). [در یک مورد] یکی از کارمندان یک اداره دولتی که برخلاف مقررات آن اداره همچنان به پوشش کامل حجاب ادامه داده و از کار اخراج شده بود به دادگاه شکایت برد، جالب اینجاست که او به حساب اینکه حقوق مدنی‌اش (شغلش) زیر پا گذاشته شده به یک دادگاه مدنی مراجعه کرد و یک وکیل غیرمسلمان انتخاب نمود. وی این اقدام را صرفاً به خاطر نگرانی‌اش در خصوص لکه‌دار شدن وجهه گروه‌های اسلامی داخلی و ایجاد تفرقه بین آنها و در نتیجه سوء استفاده غیرمسلمانان از این مسئله انجام داد (امت، آوریل ۱۹۹۲ م، ص ۱ - ۳۰) که البته پس از مراجعه و تجدید نظر در دیوان عالی کشور، شکایت او در خصوص بی‌اعتنایی و سرپیچی از بخشنامه‌های دولتی درباره حجاب، راه به جایی نبرد (استار، ۱۰ مارس ۱۹۹۳ م). این زن حتی پس از شکست، خود را تا حدی محق می‌دانست که در یک بیانیه عمومی پای‌بندی خود را به اسلام اعلام کند و برخورد دولت با خود را در مورد این پرونده غیر اسلامی بخواند. (دنیای اسلام، آوریل ۱۹۹۲ م، ص ۶۶).

یکی از پیشرفت‌های مهم اخیر در ارتباط با وضعیت زنان مسلمان در مالزی تشکیل جنبش کوچکی متشکل از زنان تحصیلکرده، زبان‌آور، متخصص و جهان‌دیده معروف به «خواهران مسلمان»^۱ است. دلمشغولی جنبش خواهران مسلمان، بررسی تعصب دادگاه‌های دینی خانواده نسبت به مردان و بررسی برداشت‌های مفسرین مرد در طی قرن‌ها از متون دینی

1. Sisters In Islam

در خصوص موقعیت زنان در جامعه مالزی است. نزد جنبش خواهران تنها منبع موثق، نص قرآن است و حدیث از نظر آنها از اعتبار کافی برخوردار نیست. حتی در برخی مواقع، حدیث با توجه به شرایط تاریخی بیان آن، متناقض می‌نماید.

این جنبش با توجه به موضع حساس و ابتکاری خود تفسیری مستدل، تحلیلی و بسیاری دقیق از قرآن ارائه کرده است که در آن آیات به صورت یک کل و با توجه به شرایط و در تلاش برای دنبال کردن علل تغییر تدریجی آرا [مربوط به زنان] و کشف روح آیات - و نه به شیوه تفسیربرداری که در آن مفسر آیات خاصی را جهت اثبات مقصود خود انتخاب و تفسیر می‌کند - تفسیر شده‌اند.

این جنبش معتقد است که اگر به جزئیات آیات، رابطه منطقی بین آنها و حتی دستور زبان خوب نگریسته شود، متوجه می‌شویم که مفسرین مرد در طول نسل‌های متمادی از طریق تفسیربرداری، تصویری تحریف شده از جایگاه زنان ارائه کرده‌اند و نابرابری‌های [میان مرد و زن] را بیشتر از آنچه از متن برمی‌آید و یا متن صریحاً گفته است بیان کرده‌اند (امین و دود محسن، ۱۹۹۲م).

حتی در موردی که قرآن صراحتاً محدودیت‌هایی را برای پوشش زنان و حضور آنان در محیط بیرون از خانه قائل شده است، این جنبش آن را نوعی پیام کلی در قرآن دانسته است. به نظر آنها جامعه نباید در همان قالب‌های زندگی اعراب قرن هفتم میلادی متوقف شود بلکه باید باز باشد تا خود را با نیازها و شرایط متغیر زمان و مکان تطبیق دهد. آنها در اعلامیه‌های خود دقت کرده‌اند تا روشن کنند که این دین اسلام نیست که به زنان ظلم کرده بلکه این بشریت است که به دلیل ضعف خود در فهم

مقصود الهی، آن گونه که در قرآن آمده، و به دلیل محدود شدنش از سوی گروه‌های فشارِ مردسالار و تکیه بر برداشت‌های شخصی خود بدون مراجعه به منابع اصیل [دین] این چنین ستمی به زنان روا داشته است. این جنبش توجه همگان را به این حقیقت جلب کرده که اسلام عملاً منزلت زنان را در مقایسه با دوره قبل از پیامبر (جاهلیت) ترفیع داده اما در تحولات اجتماعی دوره‌های بعد این مطلب همواره به طور شایسته منعکس نشده است.

همانطور که پیش‌بینی می‌شد هواداران حزب پاس، همچون علمای دولتی، این جنبش را تهدیدی نه تنها علیه وضعیت موجود، بلکه علیه موقعیت خود به عنوان حافظان علوم اسلامی تلقی کردند. «ضدیت با حدیث» که در اذهان مسئله ارتداد را تداعی می‌کند، یکی از برچسب‌هایی بود که به این جنبش زده شد. از نظر دولت جنبش خواهران مسلمان از آن جهت تهدید محسوب می‌شود که آنان با سیاسی شدن اسلام و اختیارات بیش از حد گروه کوچکی از علمای متخصص که تنها در فکر حفظ منافع و موقعیت خود هستند، مخالفند. به هر حال تا به امروز رسماً برای این جنبش مزاحمت و ممنوعیتی ایجاد نشده است، حتی یکی از علمای مشاور اداره امور مذهبی در دفتر نخست‌وزیری با اشاره به این مطلب که جنبش خواهران را باید با تقوایشان سنجید نه با جنسیت‌شان، از آنها دفاع کرده است.

مقام سلطنت

در این کشور اسلامی سنتی انتظار می‌رود حاکم جامعه، خود مسلمانان نمونه باشد که قوانین شریعت را کاملاً رعایت کند. الگوی

آرمانی رهبری جامعه در مالزی خلفای چهارگانه راشدین (۶۱ - ۶۳۲ میلادی) و خصوصاً عمر است که به اجرای کامل و یکسان عدالت در میان مسلمانان و غیرمسلمانان زبانزد است. (بنگرید: چاندرا، ۱۹۸۱م). مالزی در زمان استقلال، دموکراسی پارلمانی خود را با میراثی از نه ایالت سلطان‌نشین که هر پنج سال یکی از سلاطین به پادشاهی کشور انتخاب می‌شود، تلفیق کرد. قدرت واقعی سلطان، و رای نقش آنها به عنوان رؤسای مذهب در قلمرو حکومت خود، ناشی از شخصیت نمادین‌شان به عنوان مردمان اصیل و مقتدر است که نماینده هویت و قدرت مردم کشورشان به شمار می‌آیند. به هر حال سلطنت مشروطه نوع خاصی از قدرت مطلقه محسوب می‌شود که چاندرا (۱۹۸۱م) و دیگران آن را پس‌مانده دوره «فئودال» می‌دانند. وفاداری به پادشاه و داشتن مظاهر، مراسم و القاب قبل از دوره اسلامی باعث شده است که مردم بگویند «ما از پادشاه بیشتر از خدا می‌ترسیم». (بریتا‌هاریان، ۴ جولای ۱۹۹۳م)، حتی ماده ۲ اصل ۱۸۱ قانون اساسی تصریح دارد که هیچ‌گونه دعوای حقوقی در هیچ دادگاهی نباید علیه صلاحیت‌های مشخص پادشاه یک ایالت اقامه شود، و این یعنی اینکه سلاطین فراتر از قانون هستند.

رویدادهای ناگوار چند دهه گذشته، همچون رفتارهای غیراجتماعی، غیراخلاقی و حتی جنایتکارانه بعضی از حکام ایالت‌ها^۱ سرانجام در

۱. مصونیت دیگری که سلاطین از آن بهره‌مند بودند و توسط یک قانون [ضد] شورش حمایت می‌شد، عبارت بود از ممنوعیت هرگونه بحث عمومی یا پرسش از نقش و جایگاه سلاطین یا انتقاد از عملکرد شخصی آنها، و از آنجایی که این مسئله به جایگاه

اواخر سال ۱۹۹۲ م به اوج خود رسید و باعث بحرانی شد که در پی آن اصلاحیه‌ای از سوی مجلس به قانون اساسی ملحق شد که مصونیت قانونی پادشاهان را لغو می‌کرد. نخست‌وزیر مالزی، شخص اول مملکت که [طبق قانون] نباید از خانواده‌های اشرافی و پادشاهی باشد^۱ شخصاً و با قاطعیت این اقدام مجلس را ستود که از دید منتقدان این اقدام مجلس قدرت و اختیارات نخست‌وزیر را افزایش می‌داد. علی‌رغم نقش رسمی پادشاهان به عنوان رؤسای مذاهب، سبک زندگی و شخصیت آنها که اخیراً توجه همگان را به خود جلب کرده، همواره به عنوان «فئودال» و «غیراسلامی» مورد حمله واقع شده است (نیواستریت تایمز، ۲۶ ژانویه ۱۹۹۳ م) و آنها برای مقام و لقب باگیندا^۲ که برای پیامبر به کار می‌رفت، نالایق تشخیص داده شده‌اند.

→

ویژه ملیت مالایایی اشاره دارد، به عنوان موضوعی «حساس» شناخته شد. تا اینکه حوادثی پیش آمد و مردم از آنها مطلع شدند که باعث فتح باب اصلاح قانون اساسی شد و راه برای انتقادات عمومی از سلاطین، توسط خود نخست‌وزیر باز شد و افشاگری‌ها و اتهاماتی نسبت به پادشاهان، از جمله دست داشتن آنها در قطع غیرقانونی درختان استوایی، قماربازی، فساد مالی و رفتار خشنوت‌آمیز نسبت به «مردم» (رعیت)، مطرح شد. چنانچه پیدا بود دولت تا چند هفته از انتشار چنین مواردی به عنوان ابزاری برای اقناع مالایایی‌های «سنتی» درباره عیوب شخصیتی پادشاهانشان و به عنوان رفتارهای ضدمدردن و غیراسلامی، شادمان بود.

۱. دیگر نخست‌وزیران مالزی در دوره پس از استقلال عبارتند از: تانکو عبدالرحمن، شاهزاده‌ای از ایالت کداه، و پس از وی تان حسین اوان و پس از وی تان عبدالرزاق که هر دو اشراف‌زاده بودند.

شوراهای مفتی و فتوا^۱ در چندین ایالت اعلام کردند که لغو مصونیت قانونی سلاطین موافق قوانین و عدالت اسلامی است؛ حتی شورای علمای حزب پاس نیز اظهار داشت که سلاطین فراتر از قانون نیستند، بلکه همه انسانها در پیشگاه خداوند برابرند (مالزین بیزینس، ژانویه ۱۹۹۳ م، ص ۲۶). با این همه در رأی‌گیری نهایی مجلس، حزب پاس بار دیگر با رعایت مصالح سیاسی به لایحه الغای مصونیت قانونی سلاطین رأی نداد. در این رأی‌گیری حزب پاس تحت فشارهای شریک ائتلافی خود حزب سمنگات ۴۶ قرار گرفت که رهبر این حزب، عموی سلطان فعلی ایالت کلانتان بود و خود شخصاً در جلسات مجلس شرکت داشت. تمامی نمایندگان عضو حزب سمنگات ۴۶ به هنگام رأی‌گیری نهایی بر سر این مسئله از حضور در مجلس غایب بودند. در همین حال بسیاری از حکام از طریق ظاهرنمایی و توجیه اعمال خود احساسات مردم را به نفع خود برانگیختند. برخی از آنان در اقدامی بی سابقه با حضور در مساجد محلی در نماز جمعه شرکت، و با هدف ایجاد حس همبستگی و وحدت، مردم را به مراسم دعا و صرف شام در قصر خود دعوت کردند. اگر چه این اقدامات در قالب زبان دین صورت می‌پذیرفت اما نباید از نقش عادی وحدت‌بخش دیگری که ملیت مالزیایی آنها بود، غفلت ورزید. لذا ما می‌بینیم که بار دیگر دو عنصر دین و ملیت به طور غیرقابل انفکاک با هم گره می‌خورند و قدرت سلطنتی را چنان محکم نگه می‌دارند که هیچ اصلاحیه قانونی نمی‌تواند آن را از بین ببرد. این مسئله برای دولت فدرال نیز روشن است به خاطر همین است که دولت علی‌رغم آنکه مشروعیت

1. The Muftis And Fatwa Councils

سکولار دارد، بسیاری از سیاست‌ها و اقدامات خود را در قالب اسلامی بروز می‌دهد. مجلس در آخرین نشست خود راجع به سلطنت که مباحثات آن به بن‌بست انجامید، بار دیگر حقوق مردم را از زاویه حقوق مدنی و قانون اساسی محل توجه قرار داد و اسلام را به عنوان یک وزنه تعادل بخش سیاسی و اجتماعی تعریف کرد.

سیاست خارجی

دولت مالزی در حالی که با مشکلات و تناقضات درون کشور دست و پنجه نرم می‌کند به جایگاه سیاسی و اقتصادی خود در عرصه وسیع جهانی نیز توجه دارد. نخست‌وزیر این کشور با اهمیت دادن به این مسئله، فعالانه و کاملاً آشکار در جهت عضویت در دسته‌بندی‌های جهانی، همچون کشورهای جنبش عدم تعهد، و رابطه با کشورهای جنوب آسیا و شرکای اسلامی خود تلاش می‌کند که برخی از این فعالیت‌ها رقابت با دنیای «پیشرفته» محسوب شود.

از منظر خود این کشور، روابط مالزی با «غرب» کاملاً دوسویه و تا حدی تدافعی است. به دلیل موضع پایین‌تر در روابط خارجی، مالزی متوسل به نوعی «تعصب شرقی» پنهان است که احتمالاً تا حد زیادی نشان از عدم ثبات و هویت متغیر این کشور دارد. کشورهای غربی و نیز سایر کشورهای اسلامی، گاهی الگو قرار گرفته شده‌اند و گاهی طرد شده‌اند. در وجه مثبت آن، نخست‌وزیر مالزی خطاب به مردم کشور خود (به ویژه مالایایی‌ها) می‌پرسد: چرا امروزه مسلمانان «همچون اجسامی شناور و سرگردان بر روی آب» پیشرفت نکرده‌اند و چرا نوآوری و ابتکار ندارند و نمی‌توانند با یکدیگر همکاری داشته و موفقیت‌های

خود را ارج نهند؟ (دعوت، جولای ۱۹۹۲ م، ص ۱۴) این سؤالات، که مسائل اساسی مطرح شده توسط برخی اندیشمندان مسلمان همچون محمد عبده^۱ را به ذهن متبادر می‌کند، به خصوص وقتی بیشتر شنیده می‌شود که پای مسئله توسعه اقتصادی و حمایت مالی مؤسسه ایکیم در میان باشد. رهبر مالزی، همچون عبده به این می‌اندیشد که چگونه با حفظ ایمان، مسلمانان می‌توانند به پیشرفت نائل آیند (امت، ش ۴۱). میان این مواضع تا تصور خصومت غرب نسبت به مسلمانان، (بنگرید: دعوت، آوریل ۱۹۹۲ م، ص ۱۳ به بعد) که ایشان را قربانی جنگ مقدس و دائم خود کرده و با سیاست‌های خاورمیانه‌ای جدید خود آن را توجیه می‌کند، اندک راهی بیش نیست. (الاسلام، فوریه ۱۹۹۲ م، ص ۱۱).

رسانه‌های خبری طیف مسلمان مالزی، عمدتاً در تفاسیر خود، تلاش غرب برای معرفی مفهوم «بنیادگرایی» به عنوان مفهومی ذاتاً اهریمنی، تهدیدآمیز و افراطی را یک جریان توطئه‌آمیز می‌دانند (دعوت، آوریل ۱۹۹۲ م). در نهایت، تنها راه مقابله با این گونه اظهارنظرها، توسل به عزت نفس از طریق برتری معنوی و اخلاقی اسلامی نسبت به مادی‌گرایی و فساد غرب است. طرفداران توسعه اقتصادی واقفند که اگر چه غرب در زمینه‌های علمی و فنی پیشرفت کرده اما در مسائل فرهنگی و اجتماعی عقب مانده است. شاید هم مراجعه به تاریخ و افتخارات گذشته تمدن اسلامی راهی برای پوشش کمبودها و ضعف‌ها باشد. هم‌اکنون رابطه مالزی با کشورها و ملل مسلمان، گزینشی است. گرچه

1. Muhd Abduh

مالزی عضو سازمان کنفرانس اسلامی است اما چندان اهمیت و اعتقادی به این سازمان ندارد؛ چرا که این کشور در وقایع بوسنی، سومالی و جنگ خلیج فارس با این سازمان همکاری نکرده است. دولت مالزی سعی می‌کند از سیاست‌های محلی کشورهای خاورمیانه فاصله بگیرد و در بعضی از بیانیه‌های خود، کشورهای عرب را به دلیل ثروت زیادشان و عدم استفاده از آن در خدمت کشورهای فقیرتر مسلمان به باد انتقاد گرفته است. واضح است که مالزی از ایران هم سرمشق نمی‌گیرد، اگرچه انقلاب اسلامی الهام‌بخش جنبش‌های دعوت در این کشور بوده است. در مالزی، تا امروز، هرگونه رفتار و اعتقادی که به تشیع گرایش داشته باشد مشکوک و غیرقابل اعتماد محسوب می‌شود و بنابراین برچسب شیعی‌گری، اتهامی است که به طور ناشایست و ناصحیح برای محکوم کردن گروه‌های مطرود، همچون دارالارقم، به کار می‌رود.

برخلاف بسیاری از کشورهای «در حال توسعه» رفاه نسبی مالزی و فارغ بودن این کشور از بدهی‌های خارجی، به این کشور اجازه داده تا خود مسیر آینده‌اش را در نظم نوین جهانی موجود ترسیم کند. یکی از این مسائل موضع این کشور در قبال آوارگان بین‌المللی است. در اوایل سال ۱۹۹۳م و در زمان تصدی حزب آنکاتان بلیلا، دولت با اتخاذ موضعی قاطع و فعال در قبال وقایع بوسنی پذیرای بیش از دویست نفر از آوارگان بوسنیایی شد که این افراد هم اکنون در مالزی مشغول تحصیل و زندگی هستند (نیواستریت تایمز، ۱۶ ژانویه ۱۹۹۳م). این کشور همچنین، به رغم سابقه‌اش در جلوگیری از ورود قایق حامل گروه‌های قومی چینی و ویتنامی غیرمسلمان در دهه ۱۹۷۰م و ۱۹۸۰م به این کشور، صندوقی را برای کمک به مسلمانان برمه‌ای تأسیس کرد.

توصیف‌هایی که از حوادث مذکور ارائه شده است بازتاب هویت دینی طرفین درگیری است، از همین روست که می‌بینیم جنگ داخلی مسلمانان و صربها در بوسنی به عنوان جنگ میان مسلمانان و مسیحیان مشهور شد و خصومت دولت برمه با مسلمانان به درگیری میان بوداییان و مسلمانان تلقی شد. (دعوت، جولای ۱۹۹۲ م). در مورد جنگ‌های مقدس^۱ نیز توصیف‌های مشابهی صورت پذیرفت. به همین ترتیب غربی‌ها^۲ هم بعضی وقت‌ها به طور ناصحیح با صهیونیست‌ها و مسیحیان یکسان پنداشته شده‌اند؛ هر چند انور ابراهیم خود رسماً در مورد توسل به این گونه شعارها و موضع‌گیری‌های ناصواب هشدار داده است. (نیواستریت تایمز، ۱۱ فوریه ۱۹۹۳ م). آخرین خودنمایی سیاسی - مذهبی مالزی در جمهوری‌های تازه استقلال یافته آسیای مرکزی همچون قزاقستان، تاجیکستان و خصوصاً ازبکستان ظهور پیدا کرده است؛ جایی که خلاً و سوسه‌انگیزی در آنجا احساس می‌شود. پس از دیدار نخست‌وزیر مالزی از ازبکستان و گسترش روابط سیاسی و تجاری با این کشور، مالزی خود را در حلقه جدیدی از گروه‌بندی و همکاری بین جمعیت‌های مسلمانان منطقه، به عنوان امت وسیع اسلامی، یافت. همچنین به اسم امت اسلامی، اما خارج از حوزه دولت، سایر گروه‌های مسلمان همچون دارالارقم مستقل از دولت با کشورهای آسیای میانه و به خصوص ازبکستان ارتباط برقرار کرده‌اند. در حالی که دولت مالزی در امور مذهبی با احتیاط حرکت می‌کند، دارالارقم نقش مهمی در احیای اسلام در ازبکستان داشته است. این جمعیت در خصوص بازسازی مساجد و

1. Holywar

2. Westerners

تربیت اسلامی جوانان به ویژه دانشجویان دانشگاه تاشکند^۱ فعالیت‌های مهمی انجام داده است. دارالارقم در کنار فعالیت‌های فرهنگی به سرمایه‌گذاری و تجارت نیز در این کشور به مقیاس محدود پرداخته است و با سرمایه خود تاکنون یک رستوران در آنجا تأسیس کرده و در زمینه املاک و مستغلات نیز سرمایه‌گذاری کرده است. حزب پاس نیز سعی دارد که به طور مستقل سیاست خارجی خود را توسعه دهد. در نتیجه تحریک‌های این حزب بود که برنامه کمک‌های دولت مالزی به بوسنی، قبل از اینکه برنامه مشابه آن در کلاتان طرح‌ریزی شود، به مرحله اجرا درآمد و بار دیگر به کوشش سیاست داخلی و به کوشش امت جهانی [اسلام] اعتبار وجهه اسلامی دولت مالزی تقویت شد.

نتیجه

همچون بسیاری از کشورهای متکثر و چند فرهنگی، مالزی نیز راه درازی برای تثبیت وجهه و هویت اصلی خود پیش رو دارد. تا پایان دهه ۱۹۶۰م توجه زیادی به ارائه تعریف ملیت مالایایی و عمومیت دادن به آن معطوف شد و سیاست‌های اقتصادی بعد از آن نیز از این هدف حمایت کردند. گرچه بیشتر کسانی که هم‌اکنون در مالزی زندگی می‌کنند، زبان و فرهنگ مالایایی دارند و حزب حاکم بر این کشور هویت مالایایی دارد، اما جذب جمعیت‌های مهاجر به ملیت مالایایی، حتی از طریق تغییر عقیده به اسلام، هرگز تبلیغ نشده است. مالایایی بودن بدون مسلمان بودن غیرقابل تصور است، اما رابطه میان آن دو پیوسته در حال تعریف

1. Tashkant

مجدد است. این رابطه توسط جنبش‌های دعوت در دهه ۱۹۷۰م از طریق تأکید بر اسلام و در مرکز قرار دادن آن به عنوان عنصر اصلی و غالب هویت مالایایی تعریف جدیدی به خود گرفت. با وجود این دولت و حزب سازمان اتحاد ملی مالایا در قبال گرایش عمومی بیشتر به اسلام از خود واکنش نشان دادند.

جنبش‌های دعوت در مالزی تضادهای عمده‌ای را برای مسلمانان مالایایی به وجود آورده است. این جنبش‌ها در آغاز فعالیت خود، به عنوان ایجاد تحول درونی در مالزی باعث برجسته‌تر شدن مرزها و اختلافات موجود میان مالایایی‌ها و غیرمالایایی‌ها شدند و این حقیقت را که مالایایی‌ها از آزادی انتخاب مذهب برخوردار نیستند، آشکار ساختند که امروزه گرایش به ارتداد این مسئله را ثابت می‌کند. از سوی دیگر جنبش‌های دعوت که با ایجاد ارتباط با مسلمانان خارج از کشور خود، مالزی را بخشی از جامعه بین‌المللی اسلامی کردند، برای مردم مالایا تجربه‌ای جهان‌شمول محسوب می‌شوند که به واسطه آن، مالایایی‌ها در سطح بین‌المللی وارد عرصه‌ای فراتر از دولت - ملت و سرزمین خود شدند. برای آن دسته از مالایایی‌هایی که به فعالیت خود در جنبش‌هایی همچون دارالارقم و حتی در حزب پاس ادامه می‌دهند، هویت فراملیتی اسلامی نسبت به تابعیت مالایایی آنها در اولویت قرار دارد، اگر چه خطر گرایش به عصبیت نیز برای آنها وجود دارد.

مسیری که دولت فدرال برای رسیدن به هدف نوین‌گرایی اقتصادی تا سال ۲۰۲۰ ترسیم کرده پراز موانع دینی و ملی، است که دولت برای غلبه بر آنها گاهی اوقات لازم است به طور نمادین با این موانع، مواجه شود و آنها را به جان بخرد. این مسئله به مشاجراتی میان دو حزب پاس و

سازمان اتحاد ملی مالایا منجر شده است. آنها هر کدام خود را از دیگری مقدس‌تر و اسلام خود را نسبت به دیگری معتبرتر و درست‌تر می‌دانند و به نوعی یکدیگر را تحریک می‌کنند تا ویژگی‌های اسلامی خود را نمایان سازند، اگر چه هنوز در دام عناوین بنیادگرایی و افراط‌گرایی، که برای سرمایه‌گذاران و شرکت‌های [خارجی] و غیرمسلمانان تهدیدآمیز محسوب می‌شوند، نیفتاده‌اند. دولت فدرال مالزی برای برقراری توازن میان گروه‌های اسلامی، به شدت به مدیریت انتصابی حزب آنکاتان بلیا، به متخصصان و علمای اسلامی منتخب خود، به اداره امور مذهبی دولت فدرال و به روابط عمومی مؤسسه تفاهم اسلامی تکیه کرده است.

این امر الزاماً به معنای این نیست که احیای هویت مالایایی و بیداری اسلامی در تضاد با توسعه و مدرنیسم است. این دو نه پیامد خنثای بازمانده از دوره پیشامدرن هستند و نه عوامل افراطی پرت از زمان به شمار می‌آیند. هر دوی آنها عواملی هستند که پیوسته فرآیند باز تولید و انطباق با حوادث و پدیده‌های اطراف خود را طی می‌کنند. این دو تأثیرگذار و تأثیرپذیر از فرآیندهای سیاسی و اقتصادی توسعه هستند. امروزه مردم مالایا محصول سیاست نوین اقتصادی و طراحان آن هستند و هویت مالایایی آنها متمرکز بر شیوه زندگی و معرف بورژوازی است (بنگرید: کاهن، ۱۹۹۲م). با این همه، حزب سازمان اتحاد ملی مالایا و دولت، که جامعه مالزی به آنها وابسته است و آنها نیز برای کسب رأی به جامعه مالزی وابسته‌اند، باید به سیاست جبران بی‌عدالتی‌های گذشته ادامه دهند. به رغم حملات اخیر دولت فدرال به مقام سلطنت در مالایا - با استفاده از استعارات و کنایاتی که در حال گذار از ماهیت مالایایی به وجهه اسلامی هستند - تغییر و تحولی اساسی و بی‌سابقه نه تنها در مسیر

قانونی و حقوقی نوین‌گرایی و توسعه، بلکه در ارتباط نمادین آنها با تفوق نژاد مالایایی برجای گذاشت.

سازمان اتحاد ملی مالایا در مقام اداری و اجرایی حکومت و با داشتن اختیارات قانون اساسی دارای بیشترین قدرت در مالزی است. قانون اساسی سکولار مالزی به عنوان سپری قانونی در برابر اجرای یک جانبه حدود اسلامی توسط حزب پاس در ایالت کلاتتان عمل می‌کند. اگر چه قانون در چنین مواردی به نخست وزیر اجازه می‌دهد تا به صورت شفاهی از خود عکس‌العمل نشان دهد اما در عمل نخست وزیر کمتر به چنین خطر سیاسی دست می‌زند. قانون اساسی همچنین از حقوق و آزادی‌های افراد، همچون حقوق و آزادی‌های قومی و دینی اقلیت‌ها و زنان دفاع می‌کند. بخش اعظم موفقیت دولت در تداوم اجرای برنامه‌های توسعه و (حفظ قدرت) به مدیریت نظام حقوقی کشور - با توجه به تضادها و همپوشانی‌های پیچیده میان دادگاه‌های سکولار و دینی - برمی‌گردد. با وجود این، قانون در مسئله تغییر مذهب، ازدواج‌های میان‌نژادی، ارتداد و حتی در تعریف مرزهای امت نواقص و ابهامات زیادی دارد که نشان از محدودیت‌های یک جامعه چندمذهبی است.

یک چنین ناهنجاری‌های موجود در دادگاه‌ها، قوانین و امور مذهبی می‌تواند از طریق ایجاد یک دولت اسلامی شفاف و مقتدر، - راه‌حلی که حزب پاس در ایالت کلاتتان اجرا کرده - برطرف شود. اما عوارض جانبی اجتماعی و قانونی این اقدام، ظلمی از نوع دیگر به وجود خواهد آورد و ماهیت و روح دموکراسی پارلمانی چندقومی را به طور کامل نابود خواهد کرد و شیوه زندگی حدود پنجاه درصد از جمعیت کشور؛ غیرمسلمانان، را دگرگون خواهد ساخت. گذشته از این، آشکار است که حزب پاس

علی رغم مخالفت‌های ظاهری و بی‌محتوای خود، تاکنون طرح جامعی از الگوی دولت اسلامی و اجرای قوانین حدود ارائه نکرده است. هر دولت اسلامی که [بعدهاً بخواهد] به همگون‌سازی و یکسان‌سازی کشور اقدام کند، تهدیدی برای برنامه‌های توسعه اقتصادی رژیم و پایه‌های قدرت و حاکمیت در مالزی خواهد بود.

در حال حاضر موفقیت دولت مالزی در دستیابی به پیشرفت توسعه در آینده‌ای نزدیک، در گرو توافق جهت تعقیب مدرنیته تحت نظارت اصول اسلامی و تأیید سیاست‌های کلان آن توسط علما و سخنگویان مذهبی است. این رهیافت نیازمند تلفیق غیرممکن درخواست از سرمایه‌گذاران خارجی و حفظ یک وجهه اسلامی بی‌کم و کاست است که در پرتو آن تمامی گروه‌های مذهبی و سیاسی ذینفع در داخل کشور از امکانات جامعه برخوردار می‌شوند. دستیابی به چنین تعادلی عملاً نیازمند یک برآورد اساسی از اقتدارگرایی است که دارای نظامی متفاوت از دولت اسلامی باشد. اگرچه دولت در جهت اهداف خود از علما استفاده می‌برد، اما میلی به تقسیم قدرت با آنها ندارد. این وظیفه‌ای مملو از تناقض است که در مورد سایر کشورهای در حال اسلامی شدن^۱ نیز صادق است؛ نمونه پاکستان شاهدهی گویا بر این مدعاست.^۲

1. Islamizing States

۲. در زمان نوشتن این مقاله، آوریل ۱۹۹۳ م، نخست‌وزیر مالزی به همراه همسرش اولین دیدار خود از ایران - الگوی قدیمی حزب انقلابی آنکاتان بیلای مالزی - را انجام داد. علاوه بر بررسی راههای گسترش روابط اقتصادی بین دو کشور، منابع نزدیک اعلام کردند که یکی از مسائلی که مسئولین ایرانی در این دیدار مطرح کردند، درخواست مشورت و راهنمایی از همسر نخست‌وزیر مالزی در خصوص راههای مشارکت زنان در

در حال حاضر روند اسلامی سازی در مالزی شباهت زیادی به شکلی از دین دولتی^۱ پیشرفته دارد که در آن، دین بیشتر سیاست ها و اقدامات دولت را مشروعیت داده و بسیاری از علایق مردم را هاله ای از قداست می بخشد. هم اکنون در مالزی دقیقاً همین شکل «مدرن» از اسلام محقق شده است که در تضاد و تنش با شکل اصول گرای مورد علاقه حزب پاس و سایر جنبش های فعلی دعوت است. این دین، وضعیتی از عدم اتقان و احتمالاً ثبات ناپایدار را باعث می شود که هر لحظه در مقابل تغییر و تحولات پیش بینی نشده، چه در عرصه سیاسی داخلی و چه در سطح وسیع تر در دنیای اسلام، در معرض آسیب پذیری و بی ثباتی قرار دارد.

→

امور اقتصادی بود؛ چرا که ایران از عدم حضور زنان در امور اقتصادی رنج می برد. کشورهای چون مالزی (و نیز ترکیه) در نظر ایران و کشورهای آسیای مرکزی به عنوان الگوی عملی توسعه اقتصادی و نوین گرایی در چهارچوب اسلام محسوب می شوند.

سیاست بنیادگرایی اسلامی ایران و تونس^۱

● فرد هالیدی

درآمد

ظهور بنیادگرایی اسلامی ادعاهای بسیاری را، هر چند متناقض، در مورد اهمیتش برای دنیای معاصر موجب شده است. در داخل کشورهای اسلامی هستند کسانی، که معتقدند دوره جدیدی از قدرت اسلامی شروع شده است - این امر در نوشته‌های مربوط به انقلاب [اسلامی] ایران مشهود است - و این موضوع یک دهه بعد از انقلاب [اسلامی]

۱. نسخه پیشین این مقاله در کنفرانسی در مورد «مدیترانه معاصر» ارائه شد. این کنفرانس در دانشگاه مالتا در دسامبر ۱۹۸۹ م برگزار شد، و این مقاله در کتاب مالتا: مطالعه‌ای موردی در جریانات چندجانبه بین‌المللی، استنلی فیورینی و ویکتور مایا میلانز و دیگران (۱۹۹۱ م)، والتا: انتشارات دانشگاه مالتا منتشر شد.

ایران با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی ظاهراً تأیید شده است و برخی اسلام‌گرایان آن را چنین تعبیر می‌کنند که اسلام، تنها ایدئولوژی مبارزه‌طلبانه با قدرت‌های جهانی است. در غرب، «چالش» جنبش‌های اسلامی را تحت عناوین مختلف تعبیر و تفسیر کرده‌اند. برخی آن را ظهور یک خطر جدید چون کمونیسم یا بخشی از الگوی جدید سیاست جهانی می‌دانند که تحت سیطره «برخورد تمدن‌ها»^۱ قرار گرفته است. در نظر دیگران، جنبش‌های اسلامی را در حکم یک دوره جدید مفهومی و حتی اخلاقی - همچون پست مدرنیته - می‌دانند که در آن ادعاهای گفتمان عقل‌گرایانه نشأت گرفته از روشنفکری اروپایی، چه در مقام ابزار تحلیل و چه در مقام توصیه‌های اخلاقی، دیگر معتبر نیستند.

تحلیل حاضر با هیچ یک از برداشت‌های فوق مطابقت ندارد. این ادعا که «اسلام» برای غرب یک چالش استراتژیک است، چه ساخته دست اسلام‌گرایان باشد یا دشمنانشان، پایه و اساسی ندارد؛ به خصوص به دلیل شرایط ضعیف اقتصادی کشورهایی که ادعا می‌شود تهدیدکننده هستند. نظریه برخورد تمدن‌ها در حالی که با یک مفهوم جبرگرایانه از «تمدن» سروکار دارد، درگیری را تا حد نزاع میان افراد دارای جهت‌گیری یکسان تنزل می‌دهد. در این ادعا که گفته می‌شود طرح روشنفکری باید متوقف شود نیز مقداری افراط و تفریط وجود دارد. افراط از این جهت که

۱. کلار هالینگورث، «مذهب خودکامه دیگری که در صدد رخنه در غرب است»، هرالد‌تریبون، ۹ سپتامبر ۱۹۹۳ م؛ ساموئل هانتینگتون، «برخورد تمدن‌ها»، فارین افرز، تابستان ۱۹۹۳ م؛ برای تحلیل بیشتر ر.ک: اسپوزیتو (۱۹۹۲ م)، سلامه (۱۹۹۳ م) و هالیدی (۱۹۹۳ م). من در اثر سال ۱۹۹۴ م خود سعی نموده‌ام تا تحلیل غیرقطعی خود در مورد خصوصیت نسبت به «اسلام» را ارائه دهم.

چگونه ممکن است فرض شود بخش اعظمی از دنیای معاصر، «جدید» باشد و تفریط در مورد آنچه ممکن است صورت‌های معتبر تحلیل دقیق در مورد یک دنیای کاملاً متفاوت به لحاظ واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی باشد. اما تحلیل حاضر در مقام مقایسه، نه ویرانگر است و نه «پست مدرن»، بلکه کوششی است که می‌خواهد با به کارگیری مقوله‌های کاملاً سنتی و عقلی تحلیل، به اتفاقی بودن، تنوع و در حقیقت نوگرایی ظهور و گسترش بی‌سابقه [حرکت‌های] اسلام‌گرایانه پی ببرد. بنابراین من پژوهش خود را با سنتی‌ترین شیوه یا به عبارت دیگر با رویکردهای تاریخی شروع می‌کنم.

یک یا دو دهه گذشته، نخستین بار نبوده که نیروهای مدعی «اسلام» موفق شده باشند موضعی جسورانه و در سطح بین‌المللی اتخاذ کنند. پویایی و تحرکی که [در نتیجه ظهور اسلام] در قرن هفتم میلادی در شبه جزیره عربستان به وجود آمد، بیش از هزار سال طول کشید تا خود را بیابد و مرزهایش را به صورت کنونی ترسیم کند: اگرچه اعراب در اواخر قرن پانزدهم از اسپانیا رانده شدند. اما ترک‌ها [ی مسلمان] در قرن شانزدهم دست به یک ضدحمله زدند و اکثر کشورهای حوزه مدیترانه شرقی و شمال آفریقا را تحت سلطه خود درآوردند. محاصره مالتا^۱ در اواسط قرن شانزدهم شکسته شد؛ بیش از یک قرن بعد محاصره کرت^۲ نیز شکسته شد. در حالی که ویتوریوسا، کاسپیکوا و سنگلیوا^۳ مقاومت کردند، چانیا، ریتمنو و هراکلیون^۴ بیشتر به دلیل خطوط ارتباطی کمتر عثمانی‌ها، به زانو درآمدند. ترک‌ها تا سال ۱۸۹۸م بر کرت حکمرانی

1. Malta

2. Crete

3. Vitoriosa, Caspicua & Senglea

4. Chania, Rethimno & Heraklion

کردند. اواخر جنگ جهانی اول بود که آخرین امپراطوری اسلامی متلاشی شد، یعنی زمانی که دیگر امپراطوری‌ها به کشورهای حوزه مدیترانه هجوم بردند. در [آسیای] جنوب شرقی، یک درگیری مشابه و طولانی بین دنیای مسلمان و هندوها به وجود آمد؛ مواجهه‌ای که نتیجه آن، تأسیس امپراطوری مغول در هندوستان شمالی بود.

در این درگیری، همانند بسیاری از منازعات بین‌المللی و فرقه‌ای، گذشت زمان مجموعه‌ای از نمادها و بیم‌ها را به وجود آورد؛ اگرچه در مورد احیای هویت‌های اخلاقی و مذهبی توضیحی نداشت. هم مسلمانان و هم همسایگان غیرمسلمانان در کشورهای حوزه مدیترانه و هر جای دیگر، آگاهند و دائماً به چنین حوادثی متوسل می‌شوند تا شکل جدید فعالیت‌های اسلامی را مشروعیت بخشیده یا آن را رد کنند.^۱ اما توسعه و گسترش اولیه اسلام - با فتوحات اعراب در قرون هفتم تا دهم و با فتوحات عثمانی در قرون شانزدهم و هفدهم میلادی - به گونه‌ای و در شرایطی کاملاً متفاوت و به دو دلیل آشکار اتفاق افتاد؛ اولین دلیل اینکه بافت تاریخی به گونه‌ای بود که برتری نظامی و صنعتی غرب هنوز محقق نشده بود. امروز ممکن است کشورهای اسلامی خطری جدی برای

۱. شاید معروف‌ترین نماد تهاجم غرب به دنیای اسلام، «جنگ‌های صلیبی» باشد. اما گفتنی است که در طول جنگ عراق و سازمان ملل بر سرکویت در سال ۱۹۹۱ م اصطلاحی که در تبلیغات عراق از آن استفاده می‌شد «هولاکو» (فاتح مغولی بغداد در سال ۱۲۵۸ م) بود. در طول دوره جنگ ایران و عراق در سال‌های ۸۸-۱۹۸۰ م عراقی‌ها دائماً از ایرانی‌ها به عنوان «مجوس» نام می‌بردند و ایرانی‌ها از صدام به عنوان «یزید» یاد می‌کردند. در جنگ یمن در دهه ۱۹۶۰ م، سلطنت طلبان اغلب به مصری‌ها با عنوان «فرعون» حمله می‌کردند که تا حدی تداعی‌گر حملات هواپیماهای فارونیک مصر به قبایل یمن بود.

غرب به شمار آیند و ممکن است از طریق فشارهای نظامی و اقتصادی علیه آن وارد پیکار شوند، اما موقعیت استراتژیکی کاملاً به گونه‌ای دیگر است. آنها از دست زدن به یک چالش و مبارزه‌طلبی همگانی عاجزند تا چه رسد به ترسیم مجدد حدود و مرزها. بنابراین بخش‌هایی از اروپا که زمانی به دست جنوبی‌ها اشغال یا تهدید شده بود، امروزه به طور چشمگیری [از تهاجم] درامانند؛ سیل کارگران مهاجر و شیوع تروریسم به وسیله گروه‌های خاورمیانه‌ای بسیار متفاوت از حمله‌های نظامی و دزدان دریایی قرون پیشین است.

دلیل دوم اینکه چالش معاصر «اسلام» به هیچ وجه متوجه روابط بین‌الدولی نیست - اگر چه این چالش هم کشورهای اسلامی و هم دیگر کشورها را به طور معجزاً فریفته است - بلکه متوجه این مسئله است که چگونه جوامع و کشورهای اسلامی خود را سامان داده و اینکه ملزومات این سازماندهی در روابطشان با جهان خارج چه خواهد بود.^۱ پویایی و تحرک فعلی کشورهای اسلامی، به جای اینکه تداوم و استمرار - هرچند مختصر و اندک - فتوحات اسلامی زمان اعراب و عثمانی‌ها باشد، بیشتر داخلی است و البته اغلب اوقات به گونه‌ای مخرب پیچیده و بغرنج است. همان گونه که بحث خواهد شد، گسترش اخیر سیاست‌های اسلامی در میان کشورها و جنبش‌های معروف جهان اسلام برای جهان غیرمسلمان خارج، تهدید چندانی به حساب نمی‌آید. این بیداری، بیشتر داخلی است و اساساً واکنشی به ضعف و استیلای سابق جهان اسلام است. اینکه این جریان با تقبیح و انتقادهای دنیای خارج و خشونت‌های احتمالی علیه

۱. از جمله بحثهای جالب در این زمینه اثر سال ۱۹۹۲ م رُی و اثر سال ۱۹۹۳ م شولز می‌باشد.

خود آن همراه است، نباید این واقعیت را پنهان کند که احیا و بازسازی اسلامی بیش از هر چیز به خود دنیای اسلام مرتبط است. بنابراین مسئله‌ای که مطرح می‌شود این نیست که آیا جهان اسلام، دنیای خارج را تهدید می‌کند - که در کل این گونه نیست - بلکه مسئله این است که بیداری اسلامی به اشکال مختلف آن می‌تواند راه حلی برای مسائلی ارائه دهد که جوامع مسلمان امروزی با آنها دست به گریبان هستند.

در دهه ۱۹۹۰ م فرصت مناسبی دست داد تا ریشه‌ها و پیامدهای پیشرفت و گسترش آنچه که «بنیادگرایی اسلامی» یا «اسلام‌گرایی» نامیده می‌شود، مورد ارزیابی قرار گیرد.^۱ اکنون [زمان نگارش مقاله] از زمان موفقیت چشمگیر جنبش اسلامی در ایران - به دست گرفتن قدرت توسط آیه الله خمینی در فوریه ۱۹۷۹ م و تأسیس جمهوری اسلامی ایران - بیش از پانزده سال می‌گذرد. گذشت زمان از دو جهت - تشکیل یک دولت بعد انقلابی و تأثیرات بین‌المللی انقلاب - به ما اجازه ارزیابی دستاوردهای این انقلاب را می‌دهد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، در کشورهای متعدد به ویژه الجزایر، مصر، اردن و افغانستان شاهد گسترش جنبش‌های بنیادگرا بوده‌ایم.^۲ حمله عراق به کویت در آگوست ۱۹۹۰ م -

۱. همان طوری که نیکی کدی (۱۹۸۸ م) اشاره کرده است، اصطلاحات «بنیادگرایی»، «اسلام‌گرایی» و «همگرایی» [در نوشته‌های موجود] در مورد جنبش‌هایی که مفاهیم اسلامی را به سیاست ربط می‌دهند، تقریباً به معنای یکسان به کار می‌روند. البته هر یک از این اصطلاحات معانی خاص خود را دارند؛ بنیادگرایی بر بازگشت به اصول اولیه دلالت می‌کند، اما این سؤال که اصول اولیه کدامند، بر جای خود باقی است. مسئله اصلی این است که جنبش‌هایی از این دست در صدد آنند که جامعه و حکومت را طبق آنچه که ادعا می‌کنند اصول اسلامی است، شکل دهند.

۲. در مورد آفریقای شمالی نگاه کنید به: رُی (۱۹۹۲ م) و اسپوزیتو (۱۹۹۲ م)

اگرچه توسط رژیم سکولار و دین ستیز شکل گرفت اما - توانست احساسات اسلامی را در بسیاری از کشورها به نفع صدام حسین تحریک کند. (پیسکاتوری، ۱۹۹۱ م). این اقدامات باعث شد تا چندین میلیون مسلمان ساکن کشورهای اروپای غربی نیز صراحتاً و به گونه‌ای سازمان‌یافته بر هویت اسلامی خود تأکید ورزند. ماجرای سلمان رشدی، که در سال ۱۹۸۹ م با حکم [امام] خمینی مبنی بر محکومیت وی به مرگ به گونه‌ای انفجار آمیز در جهان پخش شد، خود منشأ دیگری برای منازعه بود.^۱ تلاش‌های قبلی اکنون جای خود را به جستجوی هویت، وحدت و تمایزات مدام داده است.

ابعاد اسلام: چهار رهنمود

اگرچه تحولات دهه ۱۹۷۰ م به بعد می‌تواند برخی از ویژگی‌های این جریان بین‌المللی را ترسیم کند، اما همچنین می‌تواند بر خطرات نادیده گرفتن این جریان هم تأکید ورزد. در پرتو تنوع این جریان و تحولات دو دهه اخیر آن می‌توان نکاتی عمومی را در مورد این جریان یادآور شد و آن را از منظر وسیع‌تری بررسی کرد. چهار مورد از این نکات به طور خاص به هر گونه ارزیابی در مورد مرحله فعلی جنبش‌های اسلامی مربوط

۱. در مورد اجتماعات اسلامی در اروپای غربی به کیل (۱۹۸۸ م)، گرهم و جورج (۱۹۸۸ م) و نیلسون (۱۹۹۲ م) رجوع کنید. همچنین به مقاله راقم این سطور تحت عنوان «تلاش برای روح مهاجر» در ضمیمه ادبی تایمز ۲۰ - ۱۴ آوریل ۱۹۸۹ م که در آن مسئله رشدی، و نیز استفاده‌های سیاسی از این قضیه، را بحث کرده‌ام، مراجعه کنید. همچنین برای بررسی پیامدهای مسئله رشدی به آپینگنایسی و میتلند (۱۹۸۹ م) و روتون (۱۹۹۰ م) مراجعه کنید.

می شوند.^۱

۱. اسلام‌گرایی در مقام سیاست

اصطلاحات «احیا» و «بنیادگرا» گمراه‌کننده‌اند، زیرا هر دوی آنها به جریان‌ات داخل یک مذهب اشاره می‌کنند. حرکت اسلامی موجود در پی احیای یک عقیده مذهبی نیست، بلکه هدف آن پیوند تفسیری خاص و گزینشی از دین با سیاست است. جنبش اسلامی یک مشخصه مذهبی بارز داشته است و آن اینکه در تلاش برای تغییر سایر ادیان به اسلام، یا بازگشت به سوی عقیده اسلامی از سوی جوامع سابقاً مسلمانی که مذهب آنها تعطیل اعلام شده بود نبوده است. با وجود این در مواجهه با عقاید سکولار، مدرن و اروپایی بر این خواسته تأکید دارد که ارزش‌های اسلامی باید در زندگی اجتماعی و سیاسی نقش برتری ایفا کند، و هویت مردم مسلمان را تعیین و تعریف کند. اگر میان جنبش‌های متعددی که با عنوان «بنیادگرا» شناخته می‌شوند وجه مشترکی وجود داشته باشد، این امر هیچ‌گونه ارتباطی با تلقیشان از «اصول» اسلامی - یعنی قرآن و حدیث - ندارد اما با ادعایشان مبنی بر اینکه قادرند برای مسلمانان سیاست واحدی تعیین و اتخاذ کنند، ارتباطی تنگاتنگ و مستقیم دارد. دغدغه اساسی جنبش‌های اسلامی، دولت است؛ چگونه در مقابل یک دولت مخالف و ستمگر مقاومت کنند و چگونه با استفاده از فنون مختلف اداره

۱. برای تجزیه و تحلیل بیشتر مسئله ایران و مقایسه آن با پاکستان، اسرائیل و کشورهای عربی به هالیدی و علوی (۱۹۸۸ م) مراجعه کنید. در این کتاب در فصل مربوط به ایران بسیاری از ریشه‌های انقلاب ایران شرح داده شده است. برای تحقیقات سابق من در مورد رژیم شاه و تناقضات درونی این رژیم به اثر سال ۱۹۷۸ م اینجانب رجوع کنید.

دولت را به دست گرفته و آن را حفظ کنند. از این منظر، گسترش جنبش‌های اسلامی در دهه‌های ۱۹۷۰ م و ۱۹۸۰ م با پیشرفت سایر جریانات در بیرون جهان اسلام، در آیین مسیحیت، یهود، هندو و بودا، که ایدئولوژی دینی را دستمایه رسیدن به اهداف ملی‌گرایانه، مردم‌گرایانه و سیاسی خود قرار داده‌اند، قابل مقایسه است.^۱ با در نظر گرفتن تمایل خود مسلمانان و آنهایی که درباره «اسلام» مطلب می‌نویسند تا اسلام را پدیده‌ای بی‌نظیر و منفرد متجلی کنند، از این به بعد باید در تعمیم هرگونه حکم به شیوه سیاسی مشابه در مورد اسلام علیه آثار کسانی که در مورد سایر ادیان - غیراسلام - مطلب می‌نویسند، احتیاط کرد.

۲. تنوع در اسلام‌گرایی

اساساً زمانی که این تفسیر سیاسی واضح و روشن شود، در آن صورت می‌توان جنبش‌ها و نظریات گوناگون اسلامی را مشخص کرد و توضیح داد. زیرا ویژگی‌های جنبش اسلامی با توجه به بافت اجتماعی و سیاسی‌ای که این جریان‌ها در آن روی می‌دهد با یکدیگر تفاوت دارند.^۲ در مجموع سه نوع بافت وجود دارد:

اول شورش اسلامی همگانی.^۳ این امر زمانی حادث می‌شود که جنبش مردمی در داخل یک کشور اسلامی برای کسب قدرت سیاسی یک دولت سکولار یا دولتی را که کاملاً اسلامی محسوب نمی‌شود، برای

۱. برای مطالعه‌ای تطبیقی به مارتی (۱۹۹۱ م) و لندو (۱۹۹۲ م) مراجعه کنید.

۲. یکی از بهترین توضیحات در مورد این واقعه اثر سال ۱۹۸۸ م زبیده است.

۳. در مورد جنبش‌های اسلام‌گرا از پایین به کتاب بورک و لاپیدوس (۱۹۸۸ م) و هالیدی و علوی (۱۹۸۸ م) مراجعه کنید.

کسب قدرت سیاسی، به مبارزه بطلبد. نمونه کلاسیک این جنبش در سال‌های ۹ - ۱۹۷۸ م در ایران اتفاق افتاد؛ این بافت همچنین در الجزایر، تونس، مصر، ترکیه و در شرایطی کاملاً متفاوت در افغانستان قابل تطبیق است. این بافت مستلزم یک شورش همگانی علیه یک دولت تمرکزگرا و مایل به مدرنیزاسیون است.

دومین بافت مربوط به جایی می‌شود که یک دولت، اسلام را دستاویزی برای مشروعیت و استحکام خود قرار می‌دهد. در اینجا یک طیف وجود دارد که از به‌کارگیری ظاهری و نمایشی هویت اسلامی توسط دولت‌های سکولار (همانند مصر در زمان ناصر، مراکش، الجزایر، رژیم بعث در سوریه و عراق) گرفته تا مستمسک قرار دادن اسلام به عنوان بخش اعظمی از قدرت و اقتدار دولت، را شامل می‌شود. از این دسته‌بندی نمی‌توان تعریف ساده‌ای برای جنبش اسلامی به دست داد، زیرا رژیم‌هایی که خود را با توسل به اسلام مشروع جلوه می‌دهند در گستره‌ای از انواع نظام‌های سیاسی مختلف، شامل دیکتاتوری‌های نظامی (لیبی، پاکستان و سودان فعلی)، الیگارش‌های قومی و قبیله‌ای (عربستان سعودی) و حکومت روحانیون (ایران) پراکنده‌اند. هیچ چیز نمی‌تواند میزان وابستگی اسلام سیاسی به بافت پیشین میزان اهمیت و تناسب آن بافت به عنوان اهرم قدرت دولت را مشخص کند.

آخرین نوع اسلام سیاسی در بافت‌های متشنج نژادی یا فرقه‌ای ظهور می‌کند. اینجا اسلام‌گرایی به بیان علایق و هویت گروه‌های مذهبی ناهمگون کمک می‌کند تا بخشی از یک جامعه سیاسی گسترده‌تر را تشکیل دهند؛ به این معنی که آن جامعه شامل مسلمانان و غیرمسلمانان، هر دو، می‌شود یا حتی ممکن است اعضای جامعه‌ای همه مسلمان اما از

فرقه‌های مختلف اسلام یا گروه‌های نژادی و زبانی متنوع باشند. این امر در سطح بین‌الملل، توجه کمتری به خود معطوف داشته است؛ اما یک بخش مهم از تصویر اسلام سیاسی در دنیای معاصر محسوب می‌شود. اشکال دیرینه این بافت در لبنان، قفقاز و درگیری‌های قبطی - اسلامی مصر است. تحولات مدرن، زمینه‌های جدیدی ایجاد کرده است که در آنها این‌گونه تمایلات به عنوان بخشی از منازعات درونی یک دولت خاص رشد می‌کند. این، بافتی است که اسلام‌گرایی با کمک آن در اروپای غربی به عنوان بخشی از اجتماعات جدید خود هویت یافته در داخل یک جامعه سکولار - مابعد مسیحی - در حال گسترش است. در منطقه بالکان قضیه درست به همین منوال است. همه، به ویژه مسیحیان در صربستان و یونان، بر این باورند که عامل اساسی چالش «اسلام» در بالکان، غیرمسلمانان هستند که با وخیم‌تر کردن اوضاع، مسلمانان بوسنی و آلبانیایی را به سمتی سوق داده‌اند که مواضع بنیادگرایانه‌تری اتخاذ کنند. این زمینه مشترک، همچنین، بخشی از توضیحات مربوط به نقش افکار و گرایش‌های اسلام‌گرایانه در میان فلسطینیان است، زیرا در واقع آنها بخش زبردست یک جامعه غیرمسلمان وسیع‌تر، یعنی اسرائیل، هستند.

همچنین در الجزایر می‌توان بخشی از جنبش اسلامی این کشور را به عنوان ابراز خصومت اعراب نسبت به اقلیت بربریی^۱ تعبیر کرد که به خاطر زبان فرانسوی و گرایش‌های کاملاً سکولار خود در پی ارائه جایگزینی برای سلطه اکثریت عرب است. در شناخت مسئله اعراب در الجزایر باید این نکات مهم را در نظر داشت که اعراب، بیانگر زبان و

1. Kabyle

فرهنگ عربی در مقابل فرانسوی، بیانگر ارزش‌های اسلامی در مقابل غیراسلامی و بیانگر قومیت عرب در برابر بربرها هستند. ارتباط نزدیک زبان عربی با هویت اسلامی باعث شده است تا اعراب این ویژگی‌های چندگانه - عربی و نژادی - را به دست آورند. در مالزی، به عنوان کشوری غیرعرب، نیز وضع همین گونه است. در این کشور، که جامعه‌ای تقسیم شده میان مالایایی‌های مسلمان و چینی‌های غیرمسلمان است، همواره گروه اول نسبت به گروه دوم به دیده تنفر می‌نگرد و اسلام‌گرایی در میان مالایایی‌ها به عنوان وسیله‌ای برای تقویت مصالح قومی و نژادی عمل کرده است.

۳. برداشت‌های احتمالی

تصویر ارائه شده از شکل‌های مختلف اسلام سیاسی بیانگر این است که «اسلام» خود تا چه میزان مستعد تفسیرپذیری به اشکال متفاوت است و اینکه مسائل دنیای معاصر، به ویژه مسائل مادی و سیاسی، در ارائه تفسیرهای احتمالی و متنوع از متون و سنن اسلامی تا چه اندازه نقش دارند. این، نکته‌ای است که در ارائه فرضیات در مورد نقش خود اسلام در این فرآیند - از سوی مسلمانان و غیرمسلمانان - اغلب پوشیده مانده است. پیش‌فرض اساسی مباحث مربوط به این مسئله این است که یک عقیده روشن وجود دارد که در دنیای معاصر، مؤمنان و نیروهای سیاسی را به هم پیوند می‌دهد.

بسیاری از مباحثی که در دنیای اسلام مطرح است بر پایه همین فرضیه - یعنی وجود اسلام اصیل - استوار است. این امر در دهه ۱۹۶۰ م در بحث بر سر اینکه اسلام کدام یک از مکاتب سرمایه‌داری یا سوسیالیسم را تأیید می‌کند، به چشم می‌خورد. این مسئله بار دیگر در دهه‌های ۱۹۷۰ م

و ۱۹۸۰م در مباحث و مناقشات مربوط به جایگاه زنان، نقش مناسب روحانیون در جامعه اسلامی، جایگاه تساهل در آموزه‌های اسلامی (بعد از مسئله سلمان رشدی) و... مطرح شد. اینها همه حاکی از آن فرضیه است که تنها یک برداشت «صحیح» از اسلام وجود دارد؟ مخالفان جنبش‌های اسلامی این فرضیه بنیادی را در طرح مباحث و سؤالاتی از قبیل اینکه آیا جوامع اسلامی می‌توانند دموکراتیک شوند، یا اینکه روابط خاصی بین اندیشه اسلامی و تروریسم وجود دارد، دوباره مطرح می‌کنند. واقعیت این است که حقیقت اسلام گسترده است؛ همانطور که یکی از متفکران ایرانی اظهار داشته، اسلام دریایی است که هر کس می‌تواند به هر میزان از آن ماهی صید کند. اسلام، همچون تمام ادیان بزرگ، گنجینه‌ای از ارزش‌ها، نمادها و عقایدی است که می‌توان از دل آنها یک خط مشی سیاسی و برنامه اجتماعی برای دنیای معاصر استخراج کرد؛ بنابراین پاسخ این پرسش که چرا این یا آن برداشت به اسلام نسبت داده شده، نه در دین یا متون آن بلکه در نیازهای معاصر کسانی که اسلام سیاسی را مطرح می‌کنند، نهفته است. این نیازها روشن و به اندازه کافی عرفی هستند: تمایل به مبارزه طلبی و کسب قدرت سیاسی؛ نیاز به بسیج نیروهای -معمولاً شهری- تحت سلطه به منظور انجام فعالیت‌های سیاسی؛ استفاده از ایدئولوژی ملی‌گرایی برای مقابله با سلطه نیروهای خارجی و کسانی که در داخل جامعه با آنها در ارتباطند؛ «نیاز» به مهار زنان؛ اجرای اصلاحات سیاسی و اجتماعی طرح‌ریزی شده به منظور تقویت دولت بعد از انقلاب.

۴. معیار موفقیت

در چنین مواقعی که «اسلام» و «اسلامگرایی» با یکدیگر تناقض پیدا

می‌کنند، جنبش‌هایی را که ادعای پایبندی به اسلام دارند، می‌توان هم در داخل بافت‌های خاص خودشان و هم به عنوان بخشی از یک نظام بین‌المللی سازمان نیافته و غیرمنسجم مشاهده کرد؛ در همین زمان دستیابی به یک معیار برای ارزیابی میزان موفقیت و تأثیر این پدیده آسان‌تر می‌شود. معیاری که بعد از [انقلاب اسلامی] ایران مطرح شد امکان تکرار آن چیزی بود که در ایران اتفاق افتاده بود. بر اساس این معیار انقلاب اسلامی ایران گسترش نیافته و بنیادگرایی مهار شده است. اما همین معیار از دو جنبه اساسی معیاری نامناسب است. اول اینکه دوره زمانی بسیار کوتاهی را مدنظر دارد؛ انقلابیون، چه اسلامی چه غیراسلامی، کم حوصله‌اند و از مردم توقع دارند تا فوراً از آنها تقلید کنند. بدین صورت به محض اینکه مخالفانشان از پای می‌نشینند، آنها مایوس و ناامید می‌شوند. اما به لحاظ تاریخی این گونه به نظر می‌رسد که زمان لازم برای ارزیابی تأثیر جهانی انقلاب، چند سال نیست، بلکه چند دهه طول می‌کشد. تأثیر انقلاب فرانسه در طول قرن نوزدهم آشکار شد. در اواخر دهه ۱۹۴۰ م یعنی ۳۰ سال پس از ۱۹۱۷ بود که اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی از بزرگ‌ترین توسعه‌طلبی خارجی خود بهره‌مند شد؛ برای کاسترو ۲۰ سال زمان بُرد تا بتواند در سرزمین اصلی آمریکای لاتین، در نیکاراگوئه، یک متحد و هم‌پیمان انقلابی دست و پا کند. در مورد ایران دلیل دیگری نیز هست که چرا معیار کسب قدرت، نامناسب است، بدین معنی که تأثیر نهضت اسلامی در این کشور، چشمگیر بوده است اگرچه هیچ کشور دیگری جمهوری اسلامی نشده است؛ بسیار ضروری است که افزایش درک و آگاهی سیاسی اسلام‌گرایانه را در کشورهای متعدد بررسی کنیم تا دریابیم که الگوی ایرانی [انقلاب] تا چه

اندازه بر رفتار سیاسی [اسلام‌گرایان] تأثیر گذاشته، یا به علاقه‌وافر جوانان در مورد پوشش اسلامی، ادبیات اسلامی، حضور در مساجد و غیره پی ببریم. همگان مدعی‌اند که ایران حامیان عربش را بعد از درگیر شدنش در جنگ با عراق در سال ۱۹۸۰م از دست داد؛ اما در حالی که اغلب اوقات کشورهای عربی این جنگ را نمونه دیگری از توسعه‌طلبی ایرانیان و بدعت شیعی می‌دانند، در بسیاری از کشورها انقلاب ایران کاملاً شناخته شده است و در برخی کشورها از جمله لبنان، شکل سازمان‌یافته‌ای به خود گرفته است.

چه نیروهای اسلام‌گرا از طیف‌های گوناگون در ایران در سالها یا دهه‌های آینده به قدرت برسند یا نرسند، تأثیر انقلاب و جریان عظیم‌تری که با آن در ارتباط است غیرقابل انکار است.

همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد هر یک از اشکال سه‌گانه تعامل اسلام با سیاست با موقعیت بین‌المللی کنونی [جهان اسلام] و بالأخص کشورهای حوزه دریای مدیترانه ارتباط تنگاتنگ دارد. بنابراین جنبش‌ها در الجزایر، تونس، مصر، فلسطین (اسرائیل)، لبنان و ترکیه، همگی نمونه‌هایی از مقوله اول - یعنی شورش از پایین علیه دولت - هستند. در واقع امروز وقتی صحبت از «اسلام» می‌شود، این جنبش‌های نوع اول هستند که به ذهن متبادر می‌شوند. در داخل خود این مقوله نیز تفاوت‌های اساسی به چشم می‌خورد؛ برخی از آنها را روحانیون رهبری می‌کنند و برخی دیگر را افراد غیر روحانی؛ برخی از آنها سنی و برخی شیعی هستند. همچنین استفاده از عنوان «اسلام» از سوی رژیم‌های تثبیت شده، برای ارتقای مشروعیت خود بسیار شایع است. به همین دلیل است که در مصر حکامی چون ناصر، سادات و مبارک در تلاش

برای جلوگیری از شورش‌های اسلام‌گرایانه، در هیئت اسلامی ظاهر شده‌اند. قذافی نیز، البته در شکل نظامی، همین مقصود را دنبال می‌کند؛ توسل قذافی به آرمان‌های اسلامی را می‌توان همچون گسترش افراطی استفاده ناسیونالیستی (ناسیونالیسم ناصری) از اسلام تلقی کرد؛ ناسیونالیسمی که برای اسلام امتیازی خاص قائل است. اظهارات او در مورد دعاوی سرزمین دیگر کشورها نیز برخاسته از وجهه ملی‌گرایی اوست؛ همان‌طور که ادعا کرده بخشی از ایران متعلق به عراق است، بخشی از ترکیه متعلق به سوریه است و یا این عقیده که اریتره و جزایر قناری^۱ [متعلق به جهان] «عرب» هست، یا استفاده گاه و بیگاه وی از اصطلاح مالتای عرب^۲. قذافی در داخل کشور با مخالفان اسلام‌گرا و روحانیون برخورد داشته و شدیداً عقیده بر این است که وی مسئول مرگ رهبر شیعی لبنانی یعنی موسی صدر در سال ۱۹۷۸ م است. در سال‌های اخیر او به نقش برتر اعراب در اسلام تأکید کرده است و نیروهای اسلامی غیرعرب - از جمله جماعت اسلامی پاکستان و جنبش تبلیغ که در میان مسلمانان اروپای غربی رواج دارد - را مورد حمله قرار داده است. نقش اسلام در درگیری‌های قبیله‌ای و فرقه‌ای، (مقوله سوم اسلام سیاسی) در کشورهای هر دو سوی حوزه مدیترانه - در مصر و لبنان و نیز در یوگسلاوی و آن دسته از کشورهای اروپای غربی که جمعیت مسلمان زیادی دارند - کاملاً مشهود است.

در تحلیل حاضر، من به دو مورد بسیار برجسته احیای اسلام، یعنی ایران و تونس پرداخته‌ام یکی از اینها چشم‌گیرترین موفقیت اسلام‌گرایی

1. Canary Islands

2. Malta Arabiyya

بوده است و پیامدهایی دارد که هنوز هم باید روی آنها مطالعه شود. مورد دوم بیانگر گسترش یک جنبش اسلامی در آفریقای شمالی است، جایی که، اگر قذافی را نادیده بگیریم، تا اوایل دهه ۱۹۸۰ م تقریباً مصون از جاذبه‌های اسلام سیاسی محسوب می‌شد.

اسلام در اوج قدرت

مرگ آیه‌الله خمینی در سوم ژوئن ۱۹۸۹ م، اولین دهه جمهوری اسلامی ایران را به پایان برد و از این لحظه به بعد فرصتی به وجود آمد تا بتوان ماهیت و پیامدهای انقلاب ایران را بررسی و ارزیابی کرد. استقرار نظام [اسلامی] بعد از سال ۱۹۷۹ م و تداوم آن بعد از مرگ [امام] خمینی، مباحث ارزنده‌ای را در تحلیل مفهوم اسلام‌گرایی در عمل - تا آنجا که شامل کنترل سیاسی و اجتماعی می‌شود - در اختیار ما قرار می‌دهد. همچنین بزرگترین نقطه ضعف این جنبش‌ها، یعنی فقدان یک برنامه اقتصادی، را تشریح می‌کند.

در اینجا مجال پرداختن به ماهیت این انقلاب و مسائل تحلیلی ناشی از آن نیست؛ کافی است، طبق آنچه در بالا ذکر شد، اشاره کنیم که انقلاب ایران یک انقلاب همگانی از پایین علیه یک حکومت نوگرای خودکامه بود. موفقیت این انقلاب مرهون رهبری سیاسی [امام] خمینی و روحانیونی بود که با او همکاری می‌کردند. آنها نه تنها چارچوب تشکیلاتی انقلاب را فراهم کردند، بلکه یک ایدئولوژی را رواج دادند که به واسطه آن بسیج نیروها امکان‌پذیر شد. این ایدئولوژی دارای سه اصل

بود که اغلب در سخنرانی‌ها و مواعظ [امام] خیلی تکرار می‌شد.^۱ اولین اصل، ایمان و عقیده بود که به ظاهر «سنتی» و «بنیادگرا» اما در واقع برداشت تازه‌ای از مکتب اسلام بود که طبق آن تأسیس یک حکومت اسلامی را در دنیای معاصر - و در دوران غیبت امامی که از سلاله پیامبر است - امکان‌پذیر می‌کرد. تشکیل چنین حکومتی از طریق نقش فقیه، عملی می‌شود، موقعیتی که [امام] خمینی در طول زندگی‌اش از آن برخوردار بود. دومین اصل اساسی این ایدئولوژی، تقسیم جهان به دو قطب ستم‌دیدگان یا مستضعفین و ستمگران یا مستکبرین بود؛ دو اصطلاح قرآنی که در مفهومی نو در افواه عامه به کار می‌رفت. [امام] خمینی با یک آرمان انقلابی به عناصر فقیر و محروم جامعه روی آورد. سومین اصل، وجهه اسلامی بخشیدن به یکی از نمادهای ملی‌گرایانه جهان سوم بود؛ یعنی مبارزه با دو شیطان شرق و غرب یا قدرت‌های جهانخوار (جهان کفر) که از دیرباز به ایران ظلم و ستم روا داشته‌اند. خواسته [امام] خمینی از مسلمانان آن قدر تهاجمی و ستیزه‌جویانه نبود، یعنی از آنها نمی‌خواست که دین همه مردم جهان را به اسلام تغییر دهند (جهاد به معنای اولیه آن)؛ بلکه از ایشان می‌خواست دنیای اسلام را در برابر اشغال و فساد بیگانگان حفظ کنند. در این بافت، جهاد یک ویژگی دفاعی و درونی به خود گرفته است. اگرچه در تقسیم جهان به دو اردوگاه مردمان مظلوم و مبارز جهان سوم و دشمنانشان، یعنی قدرت‌های غیرمسلمان، کمک کرد. اکثر جنبه‌های انقلاب، مختص ایران بود، به ویژه استقلال ایدئولوژیکی و تشکیلاتی روحانیون از نظارت دولت، ویژگی‌ای

۱. برای تحلیل بیشتر به زبیده (۱۹۸۸ م)، ابراهمانیان (۱۹۹۳ م)، ویلی و خسرو خاور (۱۹۹۰ م) مراجعه کنید.

که در جوامع اهل تسنن به چشم نمی خورد. با این حال این انقلاب به اسم اسلام و تحت رهبری روحانیون به ثمر رسید و تأثیرات شگرفی بر دنیای اسلام برجای گذاشت.

دستاوردهای [امام] خمینی در ایجاد انقلاب، در کسب و حفظ قدرت، و به ویژه در حتمی کردن انتقال قدرت بعد از مرگش چشمگیر بود. در این بین دو عامل، مهم بود. اول اینکه نظام او را گروهی از روحانیون رهبری می کردند که سال ها قبل شاگردان خود او بودند و بر گرد وی جمعیتی بدون انسجام اما صاحب نفوذ را تشکیل داده بودند. همین افراد بودند که بعد از سوم ژوئن یکپارچگی لازم را حفظ کردند تا تضمین کنند که رفسنجانی، که قبلاً برجسته ترین شخصیت نظام بعد از [امام] خمینی بود، قادر است قدرت را به دست گیرد و به مقام جدید ریاست جمهوری انتخاب شود. عامل دوم، که در واکنش مردم به درگذشت [امام] خمینی مشهود بود، اقتدار عظیمی است که انقلاب و به ویژه آیه الله خمینی به رغم تمام مشکلات دوره بعد از انقلاب، در میان مردم کسب کرده بود. انقلاب و هشت سال جنگ با عراق مصائب و سختی های فراوانی را به همراه داشت، اما شکی نیست که جمهوری اسلامی در ایران به رغم گذشت ده سال از آن - از زمان به قدرت رسیدن [امام] خمینی تا مرگ وی - باز هم دارای مشروعیت فوق العاده ای بود. همین حمایت مردمی بود که برای حامیان [امام] خمینی این امکان را فراهم آورد تا بتوانند انتقال آرام قدرت را انجام دهند.

اما [امام] خمینی در سال های آخر عمر خود با مشکلات زیادی مواجه بود و این امر به میزان قابل توجهی از بروز شبهه و تردید در ایدئولوژی انقلاب نشأت می گرفت. اولین شبهه مربوط به نقش دولت در

شرایط جدید بعد از انقلاب و رابطه بین حکومت و اسلام بود. در اوایل دوره تأسیس جمهوری اسلامی بیشترین تأکید بر این مسئله بود که اندیشه اسلامی چگونه می‌تواند بر سیاست‌های کشور تأثیر بگذارد. به همین دلیل بود که قانون اساسی مورد بازنگری قرار گرفت تا مفهوم ولایت فقیه در آن گنجانده شود؛ سیاست‌های اقتصادی تغییر کرد تا از گرفتن یا دادن وام‌های بهره‌ای ممانعت به عمل آید؛ آموزش و پرورش و قانون تغییر کرد به گونه‌ای که بیانگر اندیشه اسلامی باشند. زنان مجبور به رعایت حجاب اسلامی شدند. اما فرایند اسلامی کردن کشور با بحث و مناقشه دیگری همراه بود و آن اینکه احکام اسلامی تا چه میزان می‌تواند برای حکومت نیز محدودیت ایجاد کند. این بحثی بود که در وهله اول توسط مخالفان حکومت [امام] خمینی مطرح شد که خواهان نوعی محدودیت برای نظام نوپای جمهوری بر اساس اصول اسلامی بودند. اما این شبهه در درون خود حکومت نیز شایع شد و در مباحث مربوط به مسائلی از قبیل نظارت دولتی بر تجارت و بودجه و دخالت در اقتصاد به اسم برنامه‌ریزی بروز نمود. آنهایی که در داخل حکومت نگرش محافظه‌کارانه‌تری نسبت به سیاست‌های اقتصادی داشتند، با دخالت دولت به مخالفت پرداختند و با توسل به دین، خواهان متوقف کردن اقدامات اصلاحی شدند.

در چنین حال و هوایی بود که [امام] خمینی در ژانویه ۱۹۸۸م، یکی از مهم‌ترین و سیاسی‌ترین بیانیه‌هایش را در قالب نامه‌ای به رئیس جمهور وقت، [آیه الله] خامنه‌ای، صادر کرد. [آیه الله] خامنه‌ای آشکارا گفته بود که حکومت اسلامی باید قدرت خود را فقط در حوزه مسائل دینی اعمال کند اما [امام] خمینی مخالفت کرد و نوشت که حکومت «به معنای ولایت مطلقه‌ای که از جانب خداوند به نبی اکرم (ص) واگذار شده، اهم احکام

الهی است و بر جمیع احکام شرعیة الهیة تقدّم دارد»^۱. او مجموعه‌ای از مسائل را چنان دقیق بیان کرد که دولت نمی‌توانست از خود عکس‌العملی نشان دهد:^۲

نظام وظیفه، اعزام الزامی به جبهه‌ها، جلوگیری از ورود و خروج ارز و جلوگیری از ورود یا خروج هر نحو کالا و منع احتکار در غیر دو سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی و حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صدها امثال آن [از اختیارات یک حکومت اسلامی است].

[امام] خمینی این‌گونه ادامه داد:

باید بگویم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله (ص) است یکی از احکام اولیة اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است در موقعی که آن قراردادهای مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیرعبادی، که

۱. این قسمت و قسمت‌های بعدی سخنان امام (ره) به جای ترجمه عیناً از صحیفه نور، ج ۲، ص ۴۵۱ نقل می‌شود (م.).

۲. متن نامه [امام] خمینی به [آیة‌الله] خامنه‌ای در خلاصه برنامه جهانی بی‌بی‌سی، قسمت چهارم، هشتم ژانویه ۱۹۸۸ م پخش شد. برای تحلیل بیشتر به دیسنر (۱۹۸۸ م) رجوع کنید.

جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند.

این بیانیه صریح، تنها مشروعیت بخشیدن به آنچه که همچنان در ایران وجود داشت - یعنی حکومت مطلقه فقیه - نبود، مفهوم «ولایت مطلقه» صورت‌بندی بسیار جدیدی از اسلام سیاسی در جامعه‌ای بود که پیش از این تجربه حکومت اسلامی را داشته بود. در این جا نکته‌ای نهفته است و آن این که حکومت و فقیه هر دو در مشروعیت خود وامدار آموزه‌های اسلامی هستند، اما همین اقتدار ناشی شده از اسلام توجیه‌گر نقض اعمالی است که اسلام آن را سفارش کرده است. این مشروعیت جدید، حیات خود را مرهون مفهوم «مصلحت»^۱ مسلمانان می‌داند. به اسم همین مصلحت، که تنها فقیه می‌تواند آن را تشخیص دهد، امکان نادیده گرفتن دستورات ویژه اسلامی فراهم می‌آمد. اگر چه احتمال می‌رفت که شورای نگهبان محافظه‌کارانه با این اصل مخالفت کند، اما [امام] خمینی این بن‌بست را با ایجاد یک نهاد جدید درهم شکست. این نهاد جدید «مجمع تشخیص مصلحت نظام اسلامی» بود که دارای قدرت زیادی است. اولویت‌های سیاسی اساسی اسلام‌گرایی هرگز مشخص و واضح نبود، به همین دلیل [امام] خمینی از مفهوم «مصلحت» و از قدرت مطلق فقیه به منظور تحت‌الشعاع قراردادن مخالفت محافظه‌کارانه در درون نظام استفاده می‌کرد. هدف نهایی این بود که اقتدار اسلام به گونه‌ای ظاهر شود که بتواند هر نوع محدودیت اسلامی را مخصوصاً در مورد دارایی و اموال، از عملکردهای دولت برطرف کند.

1. "Interest"

اقدام سیاسی مشابهی را می‌توان مشاهده کرد - یعنی صدور انقلاب - که به واسطه آن [امام] خمینی زمینه دشوار دیگری از سیاست کشور را در دست گرفت. همان طوری که در تمام انقلاب‌ها دیده می‌شود، انقلاب ایران نیز خود را به عنوان الگویی برای تمام انسان‌ها معرفی نمود و تلاش کرد تا این روند را در تمام دنیا تبلیغ و ترویج کند. مفهوم «صدور انقلاب»^۱ که به وسیله مسئولین ایرانی به کار می‌رفت، دربرگیرنده شیوه‌های معمولی و متداول صدور گسترده سیاسی بود. البته سنت و روایات اسلامی مقدمات و عناصر خاص این جریان را فراهم می‌آورد و بر همین اساس بود که [امام] خمینی توانست در سطح ایدئولوژیکی اعلام کند که مسلمانان یک امت واحد هستند و در اسلام هیچ‌گونه تمایزی وجود ندارد. به بیان دقیق‌تر پیوندهایی که پیش از این بین جوامع مذهبی مختلف دنیای اسلام برقرار شده بود، شبکه‌ای را برای ایجاد پیوندهای انقلابی فراهم آورد. تا سال ۱۹۸۷م که در مکه در جریان حمله نیروهای امنیتی عربستان حدود ۴۰۰ [زائر] ایرانی کشته شدند، حج به عنوان وسیله‌ای برای تبلیغ عقاید انقلابی ایران شده بود.^۲

مهم‌ترین بخش این سیاست تلاش برای صدور انقلاب به عراق بود؛ ایران قبل از حمله عراق در سپتامبر ۱۹۸۰م این تلاش را شروع کرده بود. دلیل [امام] خمینی برای ادامه جنگ بعد از ژوئیه ۱۹۸۲م، زمانی که نیروهای عراقی از خاک ایران بیرون رانده شدند، نیز همین صدور انقلاب بود. البته سرانجام این تلاش ناکام ماند. مردم عراق قیام نکردند و رژیم

1. Export Of Revolution (Sudur - i - Inqkab)

۲. در مورد سیاست خارجی ایران از سال ۱۹۷۹م به بعد و جایگاه مسائل اسلامی در آن به هالیدی (۱۹۸۶م) رجوع کنید.

عراق متلاشی نشد. در آگوست ۱۹۸۸ م ایران مجبور به پذیرش آتش‌بس شد. [امام] خمینی در بیانیه‌اش در مورد پذیرش قطعنامه اظهار داشت پذیرش این قطعنامه از نوشیدن جام زهر است، اما ضرورت استراتژیکی و سیاسی او را وادار به این کار کرده است. این عدم موفقیت در تبلیغ و ترویج انقلاب در خارج از ایران به پذیرش این امر منجر نشد که بنیادگرایی اسلامی در خارج از ایران امکان‌پذیر نیست. ایران به ایفای نقش خود در حمایت از مبارزان شیعی در دو کشور لبنان و افغانستان ادامه داد و در پیامد تلخ جنگ دائماً از عربستان سعودی انتقاد می‌کرد و حاکمان فاسدش را دشمنان اسلام می‌دانست.

ایران در اعلام بی‌وقفه نقش خود به عنوان رهبر مظلومان و مستضعفان جهان نه تنها دلایل بیرونی، یعنی ترفیع وجهه و اعتبار ایران را مد نظر داشت بلکه دلایل داخلی، یعنی حفظ روحیه مردم و جلوگیری از گسترش لیبرالیسم (مظهر انعطاف‌پذیری و سازش با دنیای خارج) نیز برایش اهمیت داشت. بعد از آتش‌بس آگوست ۱۹۸۸ م [امام] خمینی این خطر را احساس کرد که ممکن است انقلاب ایران از مسیر انقلابی خود خارج شود. در این اوضاع و احوال بود که وی مجدداً تأکید کرد ایران باید مستقل از قدرت‌های اقتصادی جهان باقی بماند، هر چند به قیمت در تنگنا و انزوا قرار گرفتن تمام شود.^۱ همچنین با محکوم کردن سلمان رشدی بحران مهمی را در دنیای غیرمسلمان دامن زد و در عین حال ایران را در مقام پیشرو و طلعه‌دار آرمان‌های اسلام معرفی کرد. موضع ایران در

۱. مفهوم زهد، که معمولاً با اشکال عرفان و تصوف همراه است، در نظر [امام] خمینی بسیار مهم بود و به طور مناسبی با نظریه ضد مصرف‌گرایی و ایدئولوژی انقلابی و مردمی جهان سوم مخروح شده بود....

قبال این مسئله، که خواستار مرگ نویسنده کتاب آیات شیطانی بود، وسیله‌ای شد تا [امام] خمینی به کمک آن دو هدف عمده سیاسی را - یعنی بسیج در داخل و رویارویی در عرصه بین‌الملل - برآورده کند. این دو هدف سیاسی بازتاب و بیانگر اندیشه سیاسی [امام] خمینی و شیوه‌ای بود که بر اساس آن اولویت‌های قدرت و حفظ کنترل کشور، چگونگی استفاده وی از مفاهیم اسلامی و برداشت وی از «آیات و روایات» را تعیین می‌کرد. سخن آخر اینکه ارزیابی سیاسی «میراث» [امام] خمینی بسته به این است که آیا جمهوری اسلامی پس از مرگ وی می‌تواند ادامه یابد و آیا نظام جدید می‌تواند اضطراری‌ترین مشکل کشور - یعنی رونق بخشیدن به اقتصاد کشور - را حل کند. اما چه در این کار موفق شود و چه نشود دستاوردهای [امام] خمینی را نباید کوچک شمرد: [پس از امام خمینی] انتقال آرام و سریع قدرت به رهبر بعدی انجام شد و نظام توانست بیش از یک دهه دوام بیابد. این نظام حمایت فوق‌العاده مردم را در اختیار دارد و تأثیرش بر مسلمانان سراسر جهان ادامه دارد.

اسلام‌گرایی در مرکز حوزه مدیترانه: کشور تونس

از لحاظ تاریخی، تونس بارزترین و نزدیک‌ترین کشور عربی به دریای مدیترانه و مکان نامناسب برای ظهور بنیادگرایی است اما دنیای اسلام و عرب در سال‌های اخیر انگیزه‌های لازم را برای این کشور به وجود آورده‌اند تا آینده نامشخصی را برای این کشور رقم زده باشند؛ به ویژه به این دلیل که در مناطق شهری چون تونس بزرگ چالش‌های اسلامی بسیار رشد کرده است. در طول دهه‌های ۱۹۵۰م و ۱۹۶۰م جناح‌های غیرمذهبی وفادار به برخی از اشکال سوسیالیسم، در تونس ابتکار عمل

را به دست گرفتند. از دهه ۱۹۷۰ م چالش‌های فزاینده‌ای از جانب مخالفان اسلام‌گرا در این کشور به وجود آمد و به عنوان تهدیدی برای رژیم به حساب می‌آمد و تا حدی عامل باعث کودتای هفتم نوامبر ۱۹۸۷ م گردید که بر اثر آن حبیب بورقیبه - که از سال ۱۹۵۶ م قدرت را در دست داشت - برکنار شد. با سقوط دولت او و رفع موقتی فضای استبداد، آزادی بیان بیشتری به دست آمد و انتخابات ریاست جمهوری و مجلس در آوریل ۱۹۸۹ م برگزار شد. اما این فضای باز در تونس، که به منظور کاهش تضاد و بازگرداندن نیروهای اسلام‌گرا به عرصه زندگی سیاسی طرح‌ریزی شده بود، به زودی با مشکل مواجه شد. در اواخر سال ۱۹۸۹ م مشهود بود که رژیم، آمادگی آن را ندارد تا در برابر مخالفان خود کوتاه بیاید و در سال ۱۹۹۵ م بن علی از بحران کویت استفاده کرد و با اتخاذ وجهه‌ای ملی‌گرایانه، محدودیت‌های شدیدی بر حریفان خود اعمال کرد.^۱

این تحولات تونس را به دو دوره قبل و بعد از کودتای هفتم نوامبر ۱۹۸۷ م تقسیم کرد. با توجه به ظلم و فساد حکومت حبیب بورقیبه، بن علی توانست به حکومت وی خاتمه دهد. بورقیبه که قبلاً توسط جناح‌های سوسیالیست و سکولار به چالش فراخوانده شده بود، در سال‌های آخر حکومت خود با مخالفت نیروهای اسلام‌گرا (نهیضت گرایش اسلامی)^۲ مواجه شده بود. آنها اعتراضات سراسری را در سال ۱۹۸۴ م در قبال افزایش قیمت‌ها به راه انداخته بودند. بورقیبه، رهبران

۱. برای اطلاع از پیشینه تاریخی تونس به اسپوزیتو (۱۹۹۲ م)، برگات (۱۹۸۸ م) و ۱۹۹۱ م)، کدی (۱۹۸۶ م)، مور (۱۹۶۵ م) و سالم (۱۹۸۴ م) رجوع کنید.

2. Islamic Tendency Mouement (MTI)

آنها را در سال ۱۹۸۶م به طور نمایشی محاکمه کرد. همگان بر این باور بودند که اگر بن علی کودتایش را در هفتم نوامبر اجرا نمی کرد، عناصر اسلام گرا و افراطی نیروهای مسلح، خود این کار را انجام می دادند. تونس تا ماهها پس از برکناری بورقیبه، ماه غسل مبهمی را می گذراند. بورقیبه نیز در خانه خود - واقع در زادگاهش مونسیترا^۱ - تحت بازداشت به سر می برد. میدان هایی که به نام سوم آگوست ۱۹۵۳م روز تولد بورقیبه، نامگذاری شده بود بعد از کودتا به هفتم نوامبر تغییر نام داده شد. بعضی از مجسمه های او پایین کشیده شد اما خیابان ها هنوز به اسم او بود و از مسجد و آرامگاه باشکوهش در مونسیترا به خوبی مواظبت می شد. بن علی که در دوران بورقیبه، وزیر کشور و نخست وزیر بود، خود را فردی «نوگرا و تجدد طلب» معرفی کرد و شعار پلورالیسم سیاسی و رعایت حقوق را سر داد و با نیروهای مخالف - هم سوسیالیست ها و هم اسلام گرایان - به مذاکره پرداخت، عفو عمومی صدها زندانی سیاسی را صادر کرد و به هزاران نفر بازداشتی اجازه داد به خانه هایشان برگردند، آزادی بیشتری به مطبوعات داده شد. با وجود همه اینها دولتی که بن علی مسئولیت آن را به عهده داشت، هنوز هم همان دولتی بود که از فرانسه به ارث رسیده و بورقیبه آن را تشکیل داده بود؛ در اقع سیاست دولت، «بورقیبیسم بدون بورقیبه» بود.

در جریان انتخابات ۱۹۸۹م بی ثباتی کشور، ناشی از اختلاف میان دولت سکولار و جناح مخالف مذهبی در مدخل شهر قدیمی و دیوار کشیده کایرون^۲ (شهر مقدس مسلمانان آفریقای شمالی) به وضوح دیده

1. Monastir

2. Kairouan

می شد. در آنجا تصویر بزرگ چهره رئیس جمهور تونس؛ بن علی، به عنوان تبلیغات انتخاباتی بر روی دیوار نصب شده بود، در این تصویر رئیس جمهور با اعتماد به نفس به مرکز جناح مخالف مذهبی و سنتی خیره شده بود، در حالی که تابلوی تبلیغاتی گواه آن بود که او «محافظ مذهب و مکان های مقدس» است. در داخل شهر تمامی دیوارها با برنامه های انتخاباتی احزاب رقیب پوشانده شده بود: رنگ قرمز برای حزب حاکم (حزب مشروطه دموکرات / آر.سی.دی)^۱، رنگ ارغوانی روشن برای «نامزدهای مستقل» حزب مخالف و نوشته هایی که بیانگر حضور نیروهای اسلام گرا - علی رغم غیرقانونی بودن حزبشان - در انتخابات بود. جالب توجه است که نامزد اصلی حزب مشروطه دموکرات یک روحانی به نام شیخ عبدالرحمن خلیف^۲ بود که در تونس به خاطر راه اندازی و رهبری یک اعتراض در دهه ۱۹۶۰م نسبت به فیلم برداری «دزد بغداد» در کایرون معروف شده بود.

همان گونه که از قضیه کایرون برمی آید، رژیم شیوه ای را در پیش گرفته بود تا خود را در لباس اسلام معرفی کند، درست مثل سادات و مبارک در مصر که در صدد دست و پا کردن مشروعیت اسلامی بودند. تصاویر تبلیغاتی بن علی در طول دوره مبارزه انتخاباتی، او را در لباس های سفید مخصوص حجّاج نشان می داد. به زودی بعد از هفتم نوامبر او به حج عمره رفت. عکس های تبلیغاتی حزب حاکم، دست هایی را نشان می داد که در کنارش این شعار نوشته شده بود «دست خدا با جماعت است». سخنرانی های نامزدهای دولت با طلب یاری از خداوند شروع و با آیاتی

1. Democratutlional Rally

2. Sheikh Abdulraman Khailf"

از قرآن به پایان می‌رسید. تلویزیون برنامه‌های مذهبی را پخش می‌کرد، چیزی که در دوران بورقیبه ممنوع بود.

این تغییر نگرش به ویژه نسبت به ماه رمضان مشهود بود؛ بورقیبه که قصد مدرن کردن کشور را داشت در ماه رمضان به رستوران‌ها دستور داد باز باشند و مردم را به روزه‌خواری تشویق می‌کرد. وی در یک حرکت نمادین در میان جمعی از مردم در ماه رمضان یک لیوان شربت پرتقال نوشید، با وجود این در اوج تلاش همه‌جانبه به منظور دین‌زدایی در دهه ۱۹۶۰م روزه گرفتن به طور گسترده‌ای رعایت می‌شد. در رمضان ۱۹۸۹م که با ماه آوریل مصادف بود، درصد روزه‌داری به بالای ۹۵٪ رسید. بسیاری از مردمی که اسلام روزه گرفتن را بر آنها واجب نکرده بود (زنان حامله، کودکان زیر سن بلوغ، بیماران مبتلا به مرض قند و بیماران کلیوی که باید غذا بخورند و یا به طور مرتب دارو مصرف کنند) با شور و شوق زیادی که تا حدی به دلیل فقدان آموزش‌های اسلامی در دوران بورقیبه بود، نیز به روزه گرفتن اقدام کردند. مطبوعات هم به طور گسترده در مورد اهمیت ماه رمضان و مراسم آن مطلب چاپ می‌کردند.

در انتخابات مجلس در دوم آوریل نامزدهای قرار گرفته در فهرست انتخاباتی دولت در کایرون و سایر نقاط تونس به پیروزی رسیدند. از مجموع ۱۴۱ نماینده حتی یک نفر نماینده مخالف به چشم نمی‌خورد. بنابراین حساس‌ترین مسئله‌ای که دولت با آن مواجه بود، فقط مخالفت اسلام‌گرایان بود. در انتخابات «نامزدهای مستقل» اسلام‌گرا، ۱۷ درصد آرا را به خود اختصاص دادند و به عنوان عمده‌ترین حزب مخالف جای جناح چپ سکولار - که حدود ۳ درصد آرا را کسب کرده بودند - گرفتند. با توجه به اینکه حدود ۱/۲ میلیون نفر از کسانی که به سن رأی دادن

رسیده بودند، در انتخابات شرکت نکردند و با در نظر گرفتن احاطه کاملی که حزب حاکم در مناطق روستایی داشت، این گونه تصور می شد که حضور اسلام گرایان به طور قابل توجهی بیش از ۱۷٪ باشد. در منطقه تونس این رقم به ۳۰٪ رسید. در اواخر ۱۹۸۹م اسلام گرایان خود ابتکار عمل را به دست گرفتند و ظاهراً قصد داشتند که به منظور قانونی کردن و به رسمیت شناخته شدن حزیشان با رژیم وارد مذاکره شوند.

راشد الغنوشی رهبر سابق حزب گرایش اسلامی با تأکید بر مسائلی خاص، خواهان زیر سؤال بردن سیاست های بر جا مانده از دوره بورقیبه بود. از جمله این مسائل ضرورت کاستن قدرت دولت و استقلال و عدالت طلبی در اقتصاد بود. غنوشی بعد از انتخابات بلافاصله در مصاحبه ای به صراحت اعلام کرد:

هدف اجتماعی ما کمک به پایه ریزی شالوده های اجتماعی و فرهنگی یک جامعه مدنی است که مهمترین نقش هایش را ایفا کرده، دولت را به خدمت بگیرد و تنها منبع مشروعیت باشد. در تونس هیچ جایی برای استیلا بر جامعه به اسم هرگونه مشروعیتی - نه تاریخی، مذهبی، کارگری و نه شبه دموکراتیک - وجود ندارد. بورقیبه، شعار «حیثیت دولت» را پیش گرفت اما نیت واقعی او انحصار حزب و مصالح سرمایه داری بود که با توجه به آنها بنای قدرت در کشور بورقیبه آن را به صورت انحصاری بر کشور اعمال می کرد. زمان آن فرا رسیده است تا شعار «حیثیت جامعه، شهروندان و دولتی که در خدمت این دو باشد» را سردهیم.^۱

۱. مصاحبه با غنوشی در هفته نامه وقایع تونس، شماره ۱۹۲، صص ۷-۲۱، آوریل ۱۹۸۹م

اینگونه اظهارات بر نیاز تونس به بازگشت به «سنت‌های عربی و اسلامی» تأکید می‌کرد. اما به طور مفصل و دقیق بازگو نشد که این سنت‌ها چه هستند. غنوشی درخواست کرد که تعطیلی هفتگی از یکشنبه به جمعه تغییر کند، اما در مورد مسئله زنان بسیار محتاطانه عمل کرد. از همین رو زمانی که بسیاری از اسلام‌گرایان خواستار الغا و تجدیدنظر در قوانین احوال شخصیه شدند - که در سال ۱۹۵۶ م توسط دولت بورقیه مطرح شده بود - غنوشی مدعی شد که به این امر نیازی نیست. وی از توسل بن علی در انتخابات به اسلام بسیار بهره برد و این گونه استدلال کرد که این امر به مردم کشور فهماند تا نظریات اروپایی سکولاریسم را رد کنند. یک دنیا اختلاف و مغایرت بین نظریات غنوشی و رهبران سنتی‌تر از قبیل شیخ محمد لاکوا^۱ وجود دارد که به قرار مسموع خواستار رواج تعدد زوجات و برده‌داری بود.

در طول دوره انتخابات و بعد از آن، اسلام‌گرایان خواستار قانونی کردن حزب النهضة شدند اما بعد از مدت مدیدی بلاتکلیفی، سرانجام این خواسته در ژوئن ۱۹۸۹ م رد شد. آتش‌بسی که برای مدتی میان دولت و جناح مخالف برقرار شده بود به تدریج از میان رفت. اسلام‌گرایان، استبداد حکومت را محکوم کردند و بن علی در سخنرانی مهمی در ۲۷ ژوئن نسبت به تکثر جناح‌ها و خطر بی‌ثباتی هشدار داد. در اواخر سال ۱۹۸۹ م این ماه عسل به پایان رسید؛ بن علی آنهایی را که خواهان پیوند

→

انتقادهای اسلام‌گرایانه در مورد بن علی در لوموند نهم ژوئن، پنجم سپتامبر، دهم نوامبر و ششم دسامبر ۱۹۸۹ م منعکس شده است.

دین و سیاست بودند به باد انتقاد گرفت و به اسلام‌گرایان اجازه نداد تا حزبی قانونی تأسیس کنند. فقط به آنها اجازه انتشار روزنامه الفجر را داد. اسلام‌گرایان نیز به سهم خود به تدریج و با لحن شدیدتری جناح چپ سکولار را به باد انتقاد گرفتند و دانشجویان را در حمایت از اسلامی کردن برنامه‌های درسی بسیج کردند. سخنگوی حزب النهضة از این نیز فراتر رفت و خواستار اسلامی کردن کل جامعه شد. مسائلی چون حجاب اجباری برای زنان، قانونگذاری بر اساس شریعت، واگذاری قدرت به علما بر اساس قانون اساسی و شرع و منع تدریجی ورود جهانگردان به کشور از جمله خواسته‌های اسلام‌گرایان بود. اگرچه بخشی از این افراط‌گرایی در عرصه سیاست به طور ساده با کنار نهادن مدارا و احتیاط از هر دو سو - بعد از نوامبر ۱۹۸۷ م - توجیه می‌شد، اما عامل مهم دیگر گسترش تضاد و اختلاف در کشور همسایه (الجزایر) بود؛ جایی که جبهه نجات اسلامی^۱ موضعی ستیزه‌جویانه علیه جبهه آزادی‌بخش ملی^۲ و آنچه که به عنوان اعمال اجتماعی بیگانه و سکولار می‌دانست، اتخاذ کرده بود. بنابراین تا آخر سال دیگر امید سازش و مصالحه باقی نماند و دولت در پوشش جنگ خلیج فارس این فرصت را یافت تا مخالفان خود را به شدت سرکوب کند. از همین رو در سال ۱۹۹۱ م شمار زیادی از نظامیان را به اتهام مشارکت در کودتا توسط جنبش گرایش اسلامی بازداشت کرد.^۳ اگرچه رژیم به سرکوب متوسل شد، اما حمایت جهانی و

1. Islamic Salvation Front (FIS)

2. National Liberation Front (FLN)

۳. محاکمه بازداشت‌شدگان یک سال بعد از کودتا ظاهراً حاکی از آن است که کودتا به آن اندازه که ادعا شده بود، جدی نبوده است. برخی از متهمان آزاد شدند و دیگران نیز به

بهبود وضع اقتصادی در پرتو برنامه‌ریزی دولت، به کمک دولت شتافت. امید نخبگان حاکم بر تونس - سکولارهای تحصیل کرده در تونس - این است که با تلفیقی از مدارا و قاطعیت، خطر جناح مخالف را کاهش دهند. بعد از نوامبر ۱۹۸۷ م جای امیدواری بسیار بود که بن‌علی بتواند مشکلات اقتصادی کشور - بیکاری، عدم توازن منطقه‌ای در صادرات و واردات - را حل کند. او روابط تونس با همسایه‌هایش - الجزایر و لیبی - را بهبود بخشید؛ توانست در غرب، منزلتی عظیم به دست آورد؛ میتران در ژوئن ۱۹۸۹ م از تونس دیدار کرد و آمریکا قاطعانه، هر چند ناپیوسته، از تونس حمایت کرد. (بعدها معلوم شد که بن‌علی با سازمان سیا همکاری نزدیک داشته است) علی‌رغم احترامی که دولت و مخالفان در ابتدا برای مذاکره قائل بودند، طولی نکشید که رابطه‌ای خصمانه بین طرفین شکل گرفت. رژیم بعد از بورقیبه بر انحصار قدرت و اجرای برنامه‌های سکولار اصرار می‌ورزید. اسلام‌گرایان نیز به نوبه خود، به امید آینده‌ای بهتر، ابتدا منتظر فرصت‌های استثنایی بودند و با هدف کسب حمایت مردمی، چهره میانه‌رویی به خود گرفتند.

پیامدهای گسترده این بی‌ثباتی در تونس کاملاً واضح و روشن است. تونس از دیرباز به عنوان یکی از کشورهای موافق و همسو با غرب در دنیای عرب محسوب می‌شده است و همراه با مراکش تأثیر زیادی به همسایگانش - الجزایر و لیبی - داشته است. واضح است که کمک‌های اقتصادی و نظامی غرب به تونس دارای اهداف راهبردی است. دولت

→

طور غیرمنتظره‌ای مجازات‌های خفیف و جزئی را گذراندند. (لموند، نوزدهم ژانویه

۱۹۹۴ م)

تونس، خود مایل به حفظ چنین روابطی است و علاقمند است تا روابطش با جامعه اروپا را تقویت کند. اما گسترش جنبش‌های اسلام‌گرا در طول دهه ۱۹۸۰م حوادثی را به دنبال داشت که حتی انتقال قدرت به بن‌علی در برطرف کردن آنها سهم اندک داشت. از طرفی، نیروهای اسلام‌گرا در تونس حمایت بسیاری از نیروهای خارجی - لیبی، عربستان و ایران - را جذب کرده‌اند. بخش اعظم این حمایت ممکن است شکل نمایشی داشته باشد اما مسلماً این کشورها در داخل دنیای اسلام با همدیگر رقابت دارند و به دنبال تغییر در موضع این کشور - هم نسبت به مسائل داخلی و هم خارجی - هستند. بنابراین تونس محل وقوع منازعه در دنیای عرب و اسلام شده است که پیامد آن دقیقاً مشخص نیست.

شورش علیه حکومتی نوگرا

جنبش اسلامی تونس در درون بافت اسلام‌گرایی، ویژگی‌های خاصی دارد که به آن این امکان را می‌دهد تا با جنبش‌های دیگر در سایر جوامع مقایسه و از آنها بازشناخته شود. اولین ویژگی آن این است که این جنبش شورشی را علیه دولتی سکولار و نوگرا به راه انداخته است. همان‌گونه که در مورد جنبش‌ها - از جمله ایران - صدق می‌کند، این جنبش نیز محصول اختلاف رو به رشد بین دولت و جامعه بوده است؛ اختلافی که بازتاب عدم مشروعیت دولت نوگرا و عدم توانایی آن در بسیج نیروها بود. در دهه‌های ۱۹۵۰م و ۱۹۶۰م رژیم بورق‌بیه موفقیت چشمگیری در جلب حمایت مردمی، از طریق سیاست‌های ملی‌گرایانه، مداخله در امور اجتماعی، سازماندهی و عضویت اکثریت مردم کشور در حزب قانون

اساسی جدید (دستور نو^۱) و نهادهای وابسته به آن به دست آورد. به تدریج در طول دهه ۱۹۷۰م این توانایی افول کرد و همراه با تحولات اجتماعی، به ویژه توسعه شهری و آموزش و پرورش، قدرت حزب حاکم رو به کاهش نهاده و در پی قدرت طلبی و اقتدارگرایی رو به رشد بورقیه و فساد حزب حاکم، احساس بیگانگی مردم نسبت به دولت افزایش یافت. بنابراین جنبش تونس، همانند انقلاب ایران، بیانگر وجود بحران در رژیم های پس از استقلال است. در مجموع می توان گفت که در دهه های نخست بعد از استقلال، ابتکار عمل را احزاب و رژیم هایی در دست می گیرند که یک برنامه نوگرایانه دارند، برنامه ای از قبیل تقویت دولت، رواج و گسترش ارزش های مدرن و سکولار و تلاش برای تحول در کشور به منظور نزدیک کردن هر چه بیشتر کشور به الگو یا نمونه آرمانی یک جامعه مدرن. برنامه های اصلاحاتی بورقیه - همچون آتاتورک در ترکیه، رضاشاه و پسرش در ایران و ناصر در مصر - در این دسته بندی قرار می گیرد. رژیم های کمونیستی بعد از انقلاب و دیگر رژیم های انقلابی جهان سوم نیز - البته در یک شرایط متفاوت و با ایدئولوژی متفاوت - همین گونه عمل کرده اند.

علی رغم این شباهت، این رژیم ها دارای سوابق متفاوت و متناقضی هستند؛ از طرفی، بسیاری از آنها - بجز در قالب ظاهری دستخوش تغییر نشده و به رژیمی دیگر تغییر نیافته اند. در این رژیم ها عقاید مذهبی، علایق پیش از استقلال، روابط خانوادگی و طایفه ای همچنان باقی ماند. همچنین تمایل این رژیم های نوگرا به مداخله در امور اجتماعی،

1. Neo - Destour

نارضایتی آن دسته از گروه‌های اجتماعی را که احساس می‌کنند مصالح، ارزش‌ها و موقعیتشان به خطر افتاده، برمی‌انگیزد. همچنین این امر بسیار با اهمیت است که موفقیت این رژیم‌ها، علیه خود آنها عمل کرد؛ به این صورت که مخالفت‌های گسترده در قبال تغییراتی که این رژیم‌های نوگرا باعث شده بودند، پدید آمد. یکی از آن تغییرات، تحول در آموزش و پرورش بود. در ایران همانند تونس، اکثر حامیان جنبش اسلامی، جوانان تحصیلکرده و گاهی اوقات افرادی با مدارک تحصیلی بالا بودند. تحول دیگر، توسعه شهری بود. این پدیده تعداد زیادی از مردم را به شهرها کشاند؛ جایی که تنش‌ها و مسائل مربوط به تغییرات اجتماعی، از جمله فساد و بی‌لیاقتی حکومت به وضوح آشکار بود و در آن بسیج نیروها توسط مخالفان به آسانی ممکن بود.

شیوه‌ای که با توسل به آن جریان‌ات اسلام‌گرا، به میزان قابل توجهی، رهبران سنتی‌تر حزب مخالف و احزاب چپ سکولار را به مباره طلبیده‌اند یا جانشین آنها شده‌اند نیز اهمیت دارد؛ این امر چندین عامل را نشان می‌دهد: در ایران، ترکیه، مصر، تونس و الجزایر، احزاب مخالف رژیم بعد از استقلال دارای گرایش‌های چپی بودند و در این امر نیروهای کمونیستی و سوسیالیستی تندرو نقش برجسته‌ای را ایفا می‌کردند. انتقاد اصلی آنها نسبت به حکومت این بود که حکومت در مسیر اصلاحات اجتماعی گام بر نمی‌دارد. همچنین آنها رژیم‌های نوگرا را به خاطر نوع سیاست خارجی‌شان، به ویژه در مورد ایران، ترکیه و تونس به خاطر روابطشان با غرب، به باد انتقاد می‌گرفتند. احزاب چپ‌گرا سعی می‌کردند خود را منتقدان اجتماعی تندرو و صاحبان مشروعیت ملی معرفی کنند. آنچه در دهه‌های هفتاد و هشتاد میلادی رخ داد این بود که

نیروهای اسلام‌گرا جایگزین احزاب چپ‌گرا شدند و جناح‌های چپ به حاشیه رفتند. (همانطور که در مورد ایران، مصر و تونس کاملاً مشهود است) و اغلب موضع ایدئولوژیکی تدافعی در برابر اسلام‌گرایی اتخاذ کردند. اگرچه اکنون ادعا می‌کنند که به ارزش‌های اسلامی احترام می‌گذارند و خواهان سازش با اسلام‌گرایان هستند. البته بعید است اسلام‌گرایان به طور متقابل عمل کنند.^۱

این جایگزینی از چند طریق روی داد؛ اول اینکه احزاب چپ‌گرا با ایدئولوژی‌های سکولار و نوگرایی خود به فرهنگ و ایدئولوژی حزب حاکم پیوستند. آنها به طور روزافزونی به عنوان نماینده دیگر دولت متمرکز و فرآیند نوگرایی شناخته می‌شوند که اسلام‌گرایان آن را رد می‌کردند. دوم اینکه گروه‌های اجتماعی - که در میان آنها جناح چپ نیز به چشم می‌خورد - بیشتر متشکل از روشنفکران سکولار و بخش‌هایی از طبقه کارگر بود. این گروه‌ها در میان مردم فقیر شهری یا طبقه رعایا که فاقد مشاغل صنعتی و مدرن بودند، پیروانی نداشتند. در شرایط جدید اجتماعی این بدین معنی است که گروه‌های مخالف دیگری نیز ظهور کرده‌اند که جناح چپ از جذب آنها به سوی خود عاجز است، اما موفقیت اسلام‌گرایان در آن شرایط خاص در حکم جناحی سازمان‌یافته و از لحاظ ایدئولوژیکی منسجم، که با جناح چپ رقابت و برابری می‌کرد، بسیار با اهمیت بود. اگرچه جنبش‌های اسلام‌گرا اشکال سنتی سازماندهی مذهبی (مساجد، مدارس مذهبی، گرایش‌های صوفیانه و

۱. این مسئله به طور کلاسیک به انقلاب ایران مربوط می‌شود؛ اسلام‌گرایان به جناح چپ اجازه دادند تا با آنها در دوران نخست انقلاب متحد و هم‌پیمان شوند و سپس آنها را یکی پس از دیگری منزوی و از صحنه خارج کردند.

دیگر فرقه‌های مذهبی زیرزمینی) را به کار می‌بردند، اما فنون و اشکال جدید سازماندهی که معمولاً مربوط به جناح‌های سکولار است (همانند برنامه‌های رفاهی، از جمله مراکز آموزشی و بهداشتی، نوارها و فیلم‌های ویدئویی موعظه‌ها و سخنرانی‌های رهبران مخالفین، سازماندهی سیاسی سراسری، مراکز عمومی جمع‌آوری اعانه و...) را نیز به دست آورده‌اند. یکی از شگفت‌انگیزترین وقایع انقلاب [اسلامی] ایران این بود که نیروهای اسلام‌گرا توانستند میلیون‌ها نفر را به خیابان‌ها بکشانند و پدیده‌ای را رهبری کنند که با هر معیاری ارزیابی شود مبارزه‌ای سیاسی، سراسری و موفقیت‌آمیز محسوب می‌شود.

این موفقیت در عرصه سازماندهی را می‌توان با موفقیت در زمینه ایدئولوژی مقایسه کرد. در اینجا اسلام‌گرایان و رقیبانشان به یک اندازه بر نیازشان به ارزش‌های «سنتی» تأکید می‌کردند. آنها خود را نماینده اقامه مجموعه‌ای از ارزش‌هایی می‌دانند که با سنت‌های کشور و مردم هماهنگی دارد؛ چرا که رهبران سکولار و حکومت‌های خودکامه دهها سال بود که به زبان نوگرایی و پیشرفت سخن می‌گفتند که با جهان‌بینی این مردم مطابقت نداشت و اغلب یا به کلی درک نمی‌شد و یا به غلط فهمیده می‌شد و بنابراین نسبت به آنچه که به نظر می‌رسید مسئله مورد توجه در آن برهه از زمان باشد، تأثیر ایدئولوژیکی کمتری از خود بر جای نهاد. این امر نه تنها در مورد کشورهای اسلامی، بلکه در مورد اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و سایر کشورهای کمونیستی نیز صادق است. ارزش‌های «سنتی» در مقایسه با برنامه‌های نوگرا و جدید، با تأثیر بیشتری بر مردم باقی است. اما این تبیین ظاهراً ساده از سنت، و نیز حق انتخاب‌های «معاصر» را درباره اینکه چه بخش‌هایی از سنت باید بیان

شود، (بخش‌های دموکراتیک‌تر یا استبدادی‌تر، یا بخش‌های معطوف به ارزش‌های فردی یا جمعی) در پردهٔ ابهام نگه می‌دارد و دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ جایگاه زنان، بردگان، بیگانگان و... در جامعهٔ اسلامی را متذکر نمی‌شود. اسلام‌گرایان ایران و تونس در مورد اینکه چه بخش‌هایی از سنتشان باید بر آن تأکید شود، دست به انتخاب‌هایی زده‌اند. این انتخاب‌ها با توجه به اهمیت و ارزش خودِ سنت صورت نگرفته بلکه مسائل سیاسی جدید و سکولار آن را ایجاب کرده است. دیدگاه [امام] خمینی در مورد قدرت حکومت در تحت‌الشعاع قرار گرفتن شریعت و نیز نظریات حساب‌شدهٔ راشد الغنوشی در مورد نقش زنان در جامعه، گواه روشنی بر این مطلب است.

عامل مهم دیگری نیز در موقعیت ایدئولوژیکی اسلام‌گرایان دخیل بوده است و آن اینکه اسلام‌گرایان واقعاً این ارزش‌ها را اخذ کرده‌اند، اما جناح چپ فقط ادعای آن را داشته است. جای تردید نیست که [امام] خمینی واقعاً نوشته‌های مارکسیستی را می‌خوانده و یا اینکه اسلام‌گرایان دیگر، این کار را انجام داده‌اند تا تأثیر نظریات افراطی و مارکسیستی دهه‌های ۱۹۵۰م و ۱۹۶۰م را بر متفکران جهان سوم دریابند. تمامی معیارهای ملی‌گرایی پیشین جهان سوم (مخالفت با سرمایه‌داری، استقلال، ملی‌گرایی فرهنگی، مخالفت با انحصارطلبی‌ها، اتحاد مظلومان جهان) در سخنان این رهبران اسلامی تبلور یافت. برنامهٔ اقتصادی ایران در دههٔ ۱۹۸۰م انعکاس بسیاری از نظریات مربوط به «استقلال» و «خودکفایی» نظریه‌پردازانی چون سمیر امین^۱، آندره گوندرفرانک^۲ و

1. Samir Amin

2. Andre Gunder Frank

فرانتز فانون^۱ بود.

دو نظریه عمده در این رابطه، اصالت مردم و ملی‌گرایی است؛ یعنی تأکید همه مردم بر مخالفت با ستمگران و به ویژه مخالفت با دولت خودکامه و متجاوز و در عین حال تأکید بر مشروعیت ملی در مقابل دشمنان خارجی.^۲ وجود دشمن خارجی (اسرائیل) که هم بر اساس انگیزه‌های مذهبی و هم ملی، منفور محسوب می‌شود، قطعاً زمینه‌های اسلام‌گرایانه ناسیونالیسم را تقویت می‌کند. برای مثال، مصر را به سمتی سوق داد که در زمینه انتقادهای ضد اسرائیلی و اغلب میهن‌پرستانه جناح راست اسلام‌گرا در مورد توافقات کمپ دیوید به رقابت بپردازد. با وجود اختلاف زیاد، شباهت این مسئله به فاشیسم کاملاً واضح است؛ به این صورت که دقیقاً همانگونه که «سوسیالیسم ملی‌گرا» برخی از عقاید رقیب جناح چپ را اقتباس کرد و رقابتی را تدارک دید، به همان اندازه سازمان‌یافته و در مقایسه با جناح‌های سوسیالیستی و کمونیستی از لحاظ ایدئولوژیکی نیرویی موفق‌تر به نام اسلام‌گرایان، نیز، هم ایدئولوژی‌های جناح‌های مخالف سنتی‌تر را به مبارزه طلبیده و هم آنها را اقتباس کردند. بنابراین موفقیت ایدئولوژیکی جنبش‌های اسلام‌گرا در مقابل جناح چپ مستلزم یک فرآیند دوسویه - یعنی جایگزینی سیاسی و ایدئولوژیکی همراه با اقتباس نظریات و تقاضاهای جناح اخیر (چپ) - بوده است.

نتیجه: آینده اسلام‌گرایی

در روزهای اولیه پس از انقلاب ایران، بسیاری بر این باور بودند که

1. Fraws Fanon

۲. در مورد «نوگرایی» نظریه‌های [امام] خمینی و پیش‌زمینه‌های ظهور جنبش وی به مطالب ارزشمند زبیده (۱۹۸۸ م) رجوع کنید.

شورش‌های انبوه جهان اسلام را فرا خواهد گرفت، اما این امر اتفاق نیفتاد و در آگوست ۱۹۸۸م ایران، با پذیرش آتش‌بس با عراق، با بزرگترین مانع مواجه شد؛ به هر حال ریشه‌های ستیزه‌جویی اسلام‌گرایی عمیق‌تر و بادوام‌تر از تأثیرات خاص انقلاب ایران است و در این مورد هرگونه احتمالی وجود دارد که جنبش‌هایی از این دست در کشورهایی که کم و بیش تحت تأثیر اسلام‌گرایی قرار گرفته‌اند، مدت مدیدی در آینده به بیان چنین نظریات و سیاست‌هایی ادامه دهند؛ گسترش اسلام‌گرایی مردم‌سالارانه در تونس و الجزایر حاکی از تقاضای بلندمدت مردم از چنین نظریاتی است. تمایل روزافزون جنبش‌های نژادی و فرقه‌ای (همچون جنبش‌های موجود در اروپای غربی، قفقاز، لبنان و مصر) به اتخاذ وجهه‌ای اسلام‌گرایانه - که مستلزم تعامل مسلمانان با غیرمسلمانان است - نیز در همین قالب جا می‌گیرد. از این میان به نظر می‌رسد که احتمالاً آن دسته از جنبش‌هایی که در مرزهای مشترک جهان اسلام و غیراسلام قرار دارند - البته در درون و نه در امتداد قلمرو دولتی - در سال‌های آینده با مشکلات زیادی روبرو خواهند شد؛ همچنین است حکایت جنبش‌هایی که در حد فاصل مرزهای مسیحیت و غیرمسیحیت (هندویی و کنفوسیوسی) قرار دارند.

بیرون از جهان اسلام مباحث زیادی بر این موضوع متمرکز شده که گسترش بی‌سابقه اسلام‌گرایی چگونه می‌تواند «خطر» یا چالشی برای سایر کشورها، به ویژه غرب، به وجود آورد. نفت و تروریسم دو مسئله‌ای است که در اینجا اهمیت ویژه پیدا کرده است. بررسی‌های ده سال اخیر نشان می‌دهد که درباره پیامدهای بین‌المللی [اسلام‌گرایی] مبالغه شده است. جنگ ایران و عراق تأثیر اندکی بر بازار نفت و فروشندگان نفت

داشت. تروریسم اگرچه مسئله مهمی است اما در مقایسه با دیگر مسائل جهانی مسئله‌ای فرعی است و به خاورمیانه محدود نمی‌شود. در واقع با توجه به تمامی اعمال و اقدامات بدون محتوا و بعضاً فوق‌العاده و تماشایی صورت گرفته در خاورمیانه، باید گفت که در هر حال قربانیان اصلی این ایدئولوژی‌های جدید خود کشورهای اسلامی هستند؛ چرا که این ایدئولوژی‌ها، درگیری‌ها و تنش‌هایی را در داخل دامن می‌زنند که از توانایی این کشورها در ایفای نقش مؤثر در سطح بین‌الملل می‌کاهد.^۱ بنابراین بزرگترین چالش اسلام‌گرایی، نه متوجه جهان غیراسلام بلکه، متوجه خود مسلمانان است؛ چرا که خشونت شدید اسلام‌گرایی، کشورهای اسلامی را در دستیابی به اهداف‌شان -توانایی یافتن و به کارگیری یک برنامه‌ریزی کارآمد اقتصادی به منظور توسعه و پیشرفت کشور؛ همزیستی، مدارا و تساهل بین گروه‌های مختلف نژادی و فرقه‌ای؛ ترویج دموکراسی و تساهل سیاسی- با مشکل جدی مواجه می‌کند.

۱. در مورد انتقادهای درونی از اسلام‌گرایی معاصر و تضعیف جامعه اسلامی و فرهنگی که آن را در بر دارد به احمد (۱۹۸۸ م) مراجعه کنید.



جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب

• ابوبکر بقادر

درآمد

این فصل نشان می‌دهد که چگونه «تجدید حیات اسلامی» یا «احیای اسلامی» عمیقاً در تاریخ اسلام ریشه دارد و آن‌طور که گاهی اوقات تصور می‌شود پدیده‌ای نوظهور نیست. علاوه بر این، فصل حاضر بیان می‌کند که هیچ جنبش یا گروه اسلامی خاصی نماینده این جریان نمی‌تواند باشد، بلکه این جریان متشکل از گروه‌های مختلف فراوانی است. در خاتمه این مقاله به بررسی انتقادات داخلی، که جامعه اسلامی را متمایز جلوه می‌دهد، و نیز سؤالاتی که از درون برخی از اساسی‌ترین اصول و مفروضات موجود مطرح شده می‌پردازد.

آرمان اسلامی

اسلام خود را به عنوان یک برنامه و یک طرح کامل از نظم اجتماعی و به عنوان شیوه‌ای برای زندگی معرفی می‌کند که بر پایه مجموعه‌ای از

قوانین و اصولی استوار است که ابدی، تعیین شده از سوی خدا و مستقل از خواسته‌های پیروان آن است. بنابراین اسلام نقش مهمی در زندگی مسلمانان بازی کرده و این نقش همچنان ادامه خواهد داشت. برخلاف مسیحیت که معتقد است «کار قیصر را به قیصر واگذارید» [و کار خدا را به خدا]، اسلام تفاوت و تمایزی میان دنیا و آخرت قائل نیست، بلکه هر دو را تحت نظارت و کنترل خود دارد. بنابراین اسلام به لحاظ آرمانی، برای کلیسا و دولت، نهادها و تنظیمات جداگانه‌ای ندارد، و این دو را از هم جداناشدنی فرض کرده است. به علاوه، اسلام برای تمامی معتقدان به آن قابل دسترسی است. اسلام [مانند مسیحیت] کلیسای رسمی و یا کشیش ندارد. همه مؤمنین حق دارند تا ادعای مسلمان بودن بکنند مشروط بر اینکه اسلام را یاد گرفته و پیرو آن باشند. (گلنر، ۱۹۸۱م).

این اسلام یک اسلام آرمانی است که هنوز به طور کامل محقق نشده است، با این همه، اسلام هیچ وقت به صورت علنی و آشکارا به چالش فراخوانده نشد. در تاریخ شیعه فرقه‌هایی چون قرامطه، دروزی^۱ و صوفیه وجود داشته که نظریات و دیدگاه‌های بدعت‌گذارانه داشته‌اند اما دارای اجتماع مذهبی جداگانه‌ای برای خود بوده‌اند و یا اینکه دیدگاه‌ها و عقاید خود را در قالب زبانی رمزآلود عرضه کرده‌اند که برای اکثریت معتقدان و پیروان دین قابل فهم نبوده است. لذا دیدگاه‌های آنها هرگز چالشی جدی برای کل جامعه اسلامی محسوب نمی‌شده است. در حقیقت اکثر قدرت‌های سیاسی تلاش کرده‌اند تا مشروعیت خود را نه تنها از طریق تأکید بر ارج نهادن به آرمان اسلامی به دست آورند، بلکه به گونه‌ای عمل

1. Druzes

کرده‌اند تا آرمان اسلامی را تقویت کرده و آن را اجرا کنند. از این رو است که قوانین اساسی اکثر کشورهای اسلامی تأکید کرده که دین رسمی آنها اسلام و قوانین شریعت، مهمترین منبع نظام حقوقی و قانونی آنها است. به همین ترتیب بعضی از رهبران کشورهای اسلامی عناوین و القابی که اقتدار دینی را بیان می‌کند - مانند رهبر مذهبی یا امام - به خود نسبت داده‌اند. هرگونه انحرافی از اسلام آرمانی معمولاً به عنوان خروج از دین تلقی می‌شود نه تهدیدی برای آن و لذا مورد انتقاد واقع شده و با آن مخالفت می‌شود و به عنوان یک مسئله دینی، و نه یک امر سیاسی یا اجتماعی، از درون مذهب طرد می‌شود.^۱

آرمان اسلامی در گذر تاریخ

در برخی از ادوار زوال و آشفتگی سیاسی، آرمان‌های اسلام مورد تأکید قرار گرفته تا با هر نوع تغییری که برای جامعه اسلامی تهدید محسوب می‌شده، مقابله شود؛ قطع نظر از اینکه، آن تغییر [و تهدید حاصله از آن] از داخل جامعه اسلامی برخاسته باشد یا از خارج آن. در برخی موارد این آرمان‌ها به عنوان ابزاری برای حفظ قدرت سیاسی استفاده می‌شدند. علمای دین و مراکز تحت قدرت آنها - به خصوص مراکز آموزشی، حقوقی و نظام [مالی] وقف - دارای نفوذ زیادی در بین توده مردم بوده‌اند. علما توده را بسیج و هدایت می‌کردند تا عمیقاً و آشکارا، و به‌ویژه در دوره‌های بحرانی، به آرمان اسلامی ایمان بیاورند.

۱. باید متذکر شد که «تفکر دینی» که در اینجا مورد استفاده قرار گرفته است شامل اندیشه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی می‌شود، کاربردی که ریشه در اصول استدلالی قرآن و سنت دارد.

چنین بحران‌هایی در اواخر دوره قرون وسطی، وقتی که جهان اسلام مورد هجوم و تاخت و تاز مغولان قرار گرفت، روی داد. مغولان بغداد را ویران کردند. بساط خلافت را برچیدند و یک حکومت مغولی را بر مسلمانان تحمیل کردند، به هر حال دوره حکومت مغول بسیار کوتاه بود و بعد از مدتی به اسلام گرویدند و این خود شاهی روشن بر قدرت آرمان‌های اسلامی است. مغول‌ها یک عقیده و ایدئولوژی رقابتی را در چالش با اسلام عرضه نکردند، بلکه عمدتاً دارای نیروی نظامی بودند که مسلمانان با آن مواجه شده بودند. مسلمانان مطمئن بودند که [از نظر ایدئولوژیکی] بر دشمن برتری دارند و یقین داشتند که تنها در صورتی شکست خواهند خورد که وحدت سیاسی خود را از دست بدهند و از اصول و آموزه‌های اسلام فاصله بگیرند. این اطمینان نهایتاً آنها را قادر ساخت تا معلم و مربی دشمن خود شوند.^۱ (بنگرید به: کراولسکی ۱۹۹۳ م، ص ۸-۱۹۶) آنها با همین دیدگاه به مغولان می‌نگریستند (رجوع کنید به: معلوف ۱۹۸۹ م؛ ابن منقذ ۱۹۸۸ م، ص ۵-۱۲۱) سرانجام سرزمین‌های اسلامی از وجود متجاوزان خارجی پاک و این اندیشه غالب شد که بار دیگر نظم قدیم در جامعه مسلمانان باید احیا شود.

برخوردهای بعدی، میان اسلام و قدرت‌های غربی بود که با لشکرکشی فرانسه به مصر توسط ناپلئون در اوایل قرن هیجدهم شروع

۱. بررسی کراولسکی در مورد موضع ابن تیمیه در مقابل مغول‌ها دارای اهمیت خاص است. همین موضع بعدها توسط فرج فوده در مصر پذیرفته شد. (بنگرید به: الفریضه الغائبه). فرج فوده در کتاب الفریضه الغائبه، رژیم سادات در مصر را به مغول‌ها تشبیه کرده است و موضع مخالفت‌آمیز خود نسبت به حکومت سادات را با موضع مخالفت‌آمیز ابن تیمیه نسبت به مغول مقایسه کرده است.

شد و بسیار متفاوت از رویارویی‌های سابق بود.^۱ این، برای اولین بار بود که جهان اسلام از درون رهبری سنتی و دینی خود شکست را - نه تنها از بعد نظامی بلکه در سطح فرهنگی و اجتماعی - پذیرا شد. برخی از متفکران اسلامی، جامعه (امت) را ترغیب کردند تا از دستاوردهای علمی و سایر موفقیت‌های غرب درس بگیرند.^۲

اکنون مسلمان‌ها توسط غیرمسلمان‌ها و تحت رژیم‌های که حدوداً دو قرن از آن می‌گذرد اداره می‌شوند. طی این دوره استعماری که تقریباً تمامی جهان اسلام را پوشش داده بود، جوامع اسلامی نه تنها با چالش نظامی بلکه با چالش‌های چندبعدی غرب مواجه شدند. در این فرآیند، مسلمانان دستخوش بعضی از تغییرات اساسی شدند که عمیقاً جامعه آنها را دگرگون کرد و به آن شکل جدیدی بخشید. (آل‌احمد، ۱۹۸۰م).

این مبارزه طلبی غرب به برخی از متفکران اسلامی، برای اولین بار در تاریخ اسلام، اجازه داد تا سؤالاتی چنین را مطرح کنند: راز برتری غرب چیست؟ چرا ما شکست خوردیم؟ اشتباه کار ما چیست؟ جوامع اسلامی چگونه می‌توانند بار دیگر نقش و اعتبار رهبری خود را بازابند؟ این سؤالات اساسی یک حرکت خودانتقادی^۳ فزاینده در جهان اسلام آفرید.

۱. اکثر تاریخ‌نویسان عرب این تاریخ را به عنوان شروع عصر جدید لیبرال عرب قلمداد می‌کنند و محمدعلی مصری را آغازگر این دوره می‌دانند.

۲. بنگرید به: الجبرتی (ج ۲، صص ۱۹۴ - ۱۰۰ و صص ۴۰ - ۴۳۳) موضع الجبرتی الگویی شد برای تمام نویسندگانی که در بررسی علوم غرب از وی پیروی می‌کردند. سیدجمال‌الدین افغانی، عبده و رشید رضا مقدم بر اصلاحگران و نویسندگانی همچون طهطاوی، علی مبارک، خیرالدین تونسوی و دیگران بودند که گمان می‌رفت از غرب الهام گرفته‌اند.

این خودانتقادی علما را واداشت تا نقش مهمی در هماهنگی فعالیت‌های ضداستعماری بازی کنند؛ تلاشی که سرانجام به استقلال سرزمین‌های اسلامی منجر شد. (کدی، ۱۹۷۲م؛ بقادر، ۱۹۸۰م).

به هر حال طی دوره طولانی سلطه استعماری، علمای دینی، که تا پیش از این نقش رهبری فکری جامعه اسلامی را به عهده داشتند، نفوذ و احاطه خود به مؤسسات و مراکز اساسی جامعه (مانند نظام آموزشی و حقوقی) را از دست دادند. (تریه، ۱۹۶۵م) طی دوره جدید رنسانس، جهان اسلام با دو نوع نظام آموزشی سروکار داشت؛ آموزش سنتی و آموزش مدنی (جدید). آموزش مدنی (و تا حدی سکولار) از مدل غربی الگوبرداری شده بود. آموزش سنتی که درگام اول سبک قدیمی خود را حفظ کرد به تدریج نفوذ خود بر بازارکار را از دست داد. اکنون بسیاری از حکومت‌ها دریافته‌اند که لازم است این شیوه قدیمی را تغییر دهند تا بتوانند شیوه بهتری ارائه دهند که با نقش‌ها و وظایف تازه‌ای که از متولیان دین انتظار می‌رود تناسب داشته باشد. حتی ترکیه مدرن، با ایدئولوژی به شدت سکولار خود، مدارس مذهبی را برای وعظ مسجد و رهبران دینی (امام جماعت) حفظ کرده است.

چهره نظام حقوقی نیز چندان متفاوت از نظام آموزشی نیست؛ در اغلب کشورهای اسلامی قوانین شریعت به موضوعات حقوق فردی و اداره مؤسسات دینی (وقف) محدود شده است. سایر حقوق جزایی، تجاری و عمومی نیاز به اصلاح دارد. به گونه‌ای که تدوین و الحاق آیین‌های دادرسی جدید باید بر مبنای میراث حقوق اسلامی باشد یا حداقل در تضاد با آن نباشد. به عنوان مثال ترکیه مدرن قوانین حقوقی معین غربی را در کشور خود پذیرفته و از آنها تقلید می‌کند. علاوه بر این

جوامع اسلامی در پی زوال مرکز «صوری»^۱ خلافت در ترکیه (عثمانی)، لازم دیدند تا خود را با نظام‌های جدید سیاسی تطبیق دهند.^۲ اتحاد سیاسی اسلامی (برای مثال آرمان پان اسلام‌یسم) جای خود را به دولت - ملت داد و این امر خود تغییرات چشمگیری در تعریف هویت مسلمین و دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی آنها به وجود آورد.

تغییرات مختلف در همه زمینه‌ها در ابتدای دوره سلطه استعماری به صورت فعال تشویق می‌شد؛ درست موقعی که استعمار در نظم اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مسلمانان ریشه دوانید، و تا حدی از حمایت‌های محلی نیز برخوردار بود. (برای مثال حمایت کسانی چون طه حسین، لطفی السید و غالب متفکران جدید مصر). علما و رهبران مذهبی کوشیدند تا این تغییرات را متوقف کنند، اما به نظر می‌رسد که در چنین تلاشی موفق نبودند؛ تفوق آنها طی دوره استعمار تلاش برای استقلال بود و آنها اساساً متوجه نبودند که در معرض خطر در حاشیه واقع شدن^۳ در نظم اجتماعی و سیاسی جدید قرار گرفته‌اند. آنها مطمئن بودند که با خروج اجباری قدرت‌های استعماری از سرزمین مسلمانان، نظم اسلامی قدیم بار دیگر احیاء خواهد شد و آنها نقش و قدرت سابق خود را به دست خواهند آورد، اما در عمل انتظارات آنها برآورده نشد؛ بلکه بسیاری از سنن و میراث استعماری همچنان بر جای ماند. تنها تفاوت این بود که این میراث استعماری توسط مردم محلی به

1. Nominal

۲. با از بین رفتن مرکز خلافت باعث شد تا نظم‌های سیاسی جدیدی - به ویژه مفهوم جمهوری به عنوان نوعی مشروعیت - پدید آید.

3. Marginalization

اجرا گذارده می شد. برخی از روشنفکران حتی به خود جرأت دادند تا کتاب‌هایی چاپ کنند که به نظر می رسید نظریات اسلامی متعدد را به چالش فراخوانده یا اینکه دست کم آنها را زیر سؤال برده باشند. آثار و نوشته‌های طه حسین، علی عبدالرزاق و سایر آثار برجسته در این زمینه، مثال خوبی برای این جریان جدید است. اما واکنش سریع علما در بسیج افکار عمومی علیه چنین نوشته‌هایی، این نویسندگان را مجبور کرد تا نظریات و عقاید خود را تغییر داده و یا پس بگیرند و اگر این کار را نمی کردند عموماً محکوم به مرگ می شدند.^۱ موفقیت علما در این زمینه باعث شد تا حدی اقتدار دینی و سنتی خود را احیا کنند.

نظام آموزشی جدید، آموزش عمومی را در سطح وسیع ممکن ساخت و تحرک اجتماعی را تسهیل کرد و فرصت‌هایی جدید برای بخش‌ها و طبقات زیادی از مردم ایجاد نمود. مضافاً اینکه اکثر دولت - ملت‌های اسلامی، آرمان‌های سیاسی و فلسفی جدید (مانند ناسیونالیسم و سوسیالیسم) را نپذیرفتند. (هانا و گاردنر ۱۹۶۹م). این تغییرات، تفکرات سیاسی و برنامه‌های اجتماعی را در اکثر جوامع اسلامی عرب تحت الشعاع قرار داد و این امر خود باعث حاشیه رفتن رهبری سنتی اسلامی و محدود شدن دامنه اقدامات آنها شد. مراکز و مؤسسات جدیدی برای دانش اسلامی تأسیس شد تا با روش سنتی رقابت کنند.^۲

۱. طه حسین مجبور شد تا عقاید خود را در کتاب فی الأدب الجاهلی پس بگیرد (۱۹۵۸م) و در مستقبل الثقافة فی مصر به تجدید نظریات خود پرداخت (۱۹۶۵م). عبدالرزاق هم به خاطر نوشتن کتابش تحت عنوان الإسلام و أصول الحکم مورد اعتراض شدید واقع شد و مقام خود را به عنوان قاضی از دست داد.

۲. به عنوان مثال دارالعلوم به عنوان جایگزینی برای الأزهر در قاهره تأسیس شد. گفته

فارغ‌التحصیلان این مراکز جدید دانش و معلومات سنتی را تا حدی با واقعیات دنیای جدید تلفیق کردند. این تغییرات ریشه و مبنای پیدایش بسیاری از جنبش‌های اسلامی جدید شد.

جنبش‌های اسلامی جدید

یکی از قوی‌ترین جنبش‌های اسلامی جدید، اخوان المسلمین مصر است که توسط حسن البنا تأسیس شد. وی دانش آموخته مراکز جدید دانش اسلامی (دارالعلوم) بود. نگرش البنا راجع به پیامبر اسلام و نقش آن در جامعه معاصر اساساً متفاوت از نظر علمای سنتی بود. او معتقد بود که اسلام می‌تواند یک نظم جدید و جایگزین، عرضه کند که متناسب با سعادت و پیشرفت جامعه مسلمانان باشد؛ تفسیری که به وضوح توسط بسیاری از هم‌تایان وی، در زمانی که او در حال تأسیس یک سازمان اسلامی مهم در جهان معاصر بود، تقویت و منتشر می‌شد. با ازدیاد اعضای این سازمان و گسترش و ترویج نفوذ و پیام آن و حمایت‌های گسترده از آن، باعث شد تا این جنبش الگوی بسیاری از حکومت‌های اسلامی بعدی شود. حسن البنا تفسیر جدیدی از اسلام و کارکرد آن در دولت - ملت مدرن ارائه کرد بی‌آنکه رویای پان اسلامیسم را از نظر دور داشته باشد. (میشل ۱۹۶۹م).

ابوالاعلی مودودی نیز محصول نظام آموزشی جدید است. وی که یک مسلمان هندی بود، ابتدا به عنوان یک روزنامه‌نگار تحصیل کرد. او

→

می‌شود که طه حسین حامی این جریان بوده است تا نسلی جدید از محققین اسلامی را پرورش دهد.

یکی از مهمترین و با نفوذترین جنبش‌های اسلامی را در شبه قاره هند تأسیس کرد. اگرچه دیدگاه سیاسی وی تا حدی متفاوت از حسن‌البناء بود اما از این جهت که اسلام می‌تواند در جهان معاصر نقش جدید داشته باشد با وی هم‌عقیده بود. او بر مفهوم «حاکمیت الله»^۱ بر کشور تأکید فراوان داشت، مفهومی که تأثیر عمده‌ای بر بسیاری از اعضای رادیکال جنبش‌های اسلامی معاصر داشت. مفهوم حاکمیت الله، با توجه به تعالیم الهی پیامبر، به این معنی است که خداوند تنها منبع مشروع قانونگذاری است لذا هر قانون دیگری جز قانون الله، غیرمشروع تلقی می‌شود. پذیرش این مفهوم مستلزم طرد کامل دعاوی سیاسی و حقوق دولت - ملت است.

عقاید مودودی بر سیدقطب که یکی از مهم‌ترین متفکران تأثیرگذار بر اعضای جوان جنبش‌های اسلامی بود، تأثیر فراوان گذاشت. سیدقطب فعالیت خود را با نقد ادبی آغاز کرد، در حالی که یک سبک قوی و صریح در نگارش داشت. وی بعدها به عنوان نویسنده، چندین کتاب منتشر کرد که خوانندگان زیادی را در محافل اسلامی به دست آورد. او نیروی الهام‌بخش بسیاری از جوانان بود و این امر به خصوص به خاطر مواضع سرسخت او در قبال جامعه مدرن و نظام‌های سیاسی معاصر بود. (بنگرید به: احمد، ۱۹۹۱ م الف و ب) سیدقطب به خاطر عقایدش به مرگ محکوم شد (دیاب، ۱۹۸۸ م) میراث و الگوی او به عنوان شهید راه عقیده توجه بسیاری از رهبران حرکت‌های اسلامی را به خود جلب کرد. اگرچه گسترش و شدت یافتن حرکت‌های اسلامی عمیقاً متأثر و

1. Allahs Sovereignty

مولود عوامل سیاسی و اقتصادی بود اما عوامل دیگری نیز در این فرآیند نقش داشتند. در اینجا مشخصاً به چهار عامل می‌توان اشاره کرد که در توضیح و تبیین گسترش فعالیت‌های حرکت‌های اسلامی در دهه‌های ۱۹۸۰ م و ۱۹۹۰ م به ما کمک خواهد کرد. عامل اول، موفقیت حرکت اخوان المسلمین و تلاش‌های آنها و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران بود. این دو جریان میراثی عظیم از نظریات و آرمان‌ها برای جامعه اسلامی از خود به جای گذاشتند مبنی بر اینکه مسلمانان در هر کجا که باشند می‌توانند به چالش‌های جهان مدرن پاسخ گویند. عامل دوم، زوال و افول ناسیونالیسم عرب بعد از جنگ سال ۱۹۶۷ م اعراب و اسراییل، بحران‌های مداوم اجتماعی و اقتصادی در اواسط دهه ۱۹۷۰ م و کاهش مشروعیت بسیاری از نخبگان حاکم بود. این عامل، جوانان اسلامی را بر آن داشت تا جایگزین‌های صلح‌آمیزی را به جای نظم قدیم جستجو کنند. عامل سوم، فرآیند مدرنیزاسیون در جهان عرب بود که توسط بسیاری از حکومت‌های اسلامی تشویق می‌شد و این امر خود پیدایش طبقات اجتماعی جدید و به حاشیه رفتن برخی از گروه‌ها و ساختارهای قدیم و سنتی را اقتضا می‌کرد، در مقابل رشد یک طبقه متوسط شهری را به دنبال داشت که قادر بود طبقه حاکم را - اگر احساس می‌شد که خائن هستند - به چالش فراخواند. عامل چهارم، گسترش سکولاریسم و غرب‌گرایی در بین نخبگان اکثر جوامع مسلمان عرب بود که تنش‌های موجود را افزایش و فاصله میان نخبگان و عامه را زیاد می‌کرد. این امر باعث شد تا عامه مردم رهبری روشنفکرانه طبقه تحصیلکرده را رد کنند.

پاسخ‌های متعددی به تغییرات در حال وقوع در جامعه عرب ارائه شد که این پاسخ‌ها به تناسب موضوعات، ابزارها، فلسفه وجودی، تعداد

پیروان، اهمیت و مواضع ایدئولوژیکی هر جریان، یکی از دیگری متفاوت است. قطع نظر از جزئیات این پاسخ‌ها می‌توان برای آنها یک نمای کلی بیان کرد. البته باید اشاره کرد که دسته‌بندی‌هایی که به آنها اشاره می‌شود مانعة‌الجمع نیستند.

۱. گروه‌های معنویت‌گرا^۱

پیروان چنین گروه‌هایی معمولاً به موضوعات این جهانی (امور دانی) توجهی ندارند، بلکه به مسایل روحانی یا آن جهانی اهمیت می‌دهند. برخی از احزاب این گروه‌ها بر سماع و رقص به عنوان وسیله‌ای برای بیان تجربه دینی تأکید دارند. این جهت‌گیری صوفیانه نه تنها توسط برخی دولت‌ها روا دانسته شده است، بلکه به عنوان تجلی و ظهور روح صلح‌آمیز و سنتی اسلام مورد تشویق نیز قرار گرفته است. تصوف معمولاً در میان مردم فقیر شهری و دهقانان رواج دارد. امروزه این گروه‌ها یک موضع عامیانه و اسطوره‌ای اتخاذ کرده‌اند و فرقه‌های صوفیانه در مفهوم سنتی و کلاسیک جنبش‌ها به دلیل تغییرات [دنیای جدید] در حال محو شدن هستند.

۲. گروه‌های ظاهرگرا^۲

پیروان این جریان فکری بر مظاهر دینی، که به عنوان سنت مطرح است، تأکید دارند. (مسائلی چون داشتن ریش، لباس زاهدانه، استفاده از مسواک چوبی سنتی و در مورد زنان پوشش حجاب کامل)، اغلب این گروه‌ها به مسائل اقتصادی و سیاسی بی‌تفاوت هستند. بعضی از آنها، بر

1. Spiritualist Groups

2. Ritualistic Groups

نیاز به یادگیری اصل اساسی توحید تأکید دارند. بهترین نمونه این گروه‌ها، احتمالاً گروه‌های سنتی هستند که در میان فرقه‌های اسلامی قدیمی در عربستان سعودی یافت می‌شوند (بنگرید به: نوا، ۱۹۹۰م) پیروان این گروه‌های ظاهرگرا مظاهر دینی خود را با سایر گروه‌های اسلامی، به خصوص با گروه‌های رادیکال، مشترک می‌دانند؛ واقعیتی که گاهی اوقات باعث می‌شود آنها با گروه‌های انقلابی اشتباه گرفته شوند.

۳. گروه‌های انقلابی یا رادیکال

این گروه‌ها خواهان تغییر و تحول اساسی و فوری در جامعه اسلامی معاصر هستند. آنها اعتقادی به اصلاحات مذهبی تدریجی و صلح‌آمیز ندارند و احساس می‌کنند که در پرتو مواجهه جدی و خشونت‌آمیز است که یک نظم اسلامی واقعی برقرار خواهد شد. آنها معتقدند که در جوامع اسلامی اگر کسی دست از اسلام برداشت جنگ با او رواست. آن دسته از گروه‌های اسلامی که عملاً از طرق خشونت‌آمیز برای تغییر جامعه استفاده می‌برند، نماینده این جریان هستند.

۴. گروه‌های اخوان المسلمین

این طبقه شامل چندین گروه مختلف است، اما همگی به نحوی از انحاء، پیرو اندیشه‌ها و آرمان‌های حسن‌البنّا، به عنوان آغازگر این حرکت، هستند. یکی از این گروه‌ها موفق شد تا قدرت سیاسی را در سودان به دست بگیرد. گروه دیگر در انتخابات عمومی الجزایر پیروز شد. در تونس اخوان المسلمین توانستند یک اپوزسیون سیاسی معتدل را اداره کنند؛ در مصر نیز اخوان المسلمین موفق شد برای طیف وسیعی از گروه‌های اسلامی به عنوان یک اقتدار سیاسی و اخلاقی ظاهر شود.

۵. گروه‌های روشنفکر

اعضای این گروه‌ها عمدتاً روشنفکرانی خارج از حوزه رهبری اسلام سنتی هستند، اگرچه برخی از آنها ملی‌گرا یا چپ هستند اما درباره موضوعات اسلامی مطلب می‌نویسند و برای آن مبارزه می‌کنند. عادل حسین، عبدالعزیز، البشیری و منیر شفیق نمایندگان شناخته شده این جریان هستند. اعضای این گروه‌ها معمولاً از سوی گروه‌های سنتی طرد می‌شوند. گروه‌های سنتی، این افراد را فرصت طلبانی می‌دانند که خواهان سوء استفاده از محبوبیت اسلام در میان توده مردم هستند و حتی ادعای آنها مبنی بر دست کشیدن از مواضع ایدئولوژیکی سابق خود را نمی‌پذیرند. مضافاً اینکه برخی از متفکران مانند حسن حنفی ادعا دارند که یک چپ اسلامی عرضه کرده‌اند و برخی دیگر همچون عابد الجابری مدعی عرضه یک اسلام لیبرال و تجدید نظر طلب هستند. این گروه‌ها طرفداران زیادی در بین دانشجویان دارند، اما تأثیر آنها بر جنبش‌های اسلامی بسیار ناچیز بوده است.

۶. گروه‌های رهبری سنتی

این طبقه شامل تعدادی از شخصیت‌های اسلامی مانند شیخ محمد ابوزهره، شیخ مصطفی زرقاء، شیخ صبحی صالح و برخی از مفتی‌ها، حقوقدانان و اساتید دروس اسلامی در دانشگاه‌های اسلامی است. معمولاً این افراد خود را به عنوان متخصص علوم و مسائل اسلامی معرفی می‌کنند. این طبقه همچنین شامل آن دسته از وعاظ مذهبی نیز می‌شود که در بین توده مردم دارای نفوذ زیاد هستند. (کسانی چون شیخ بن باز در عربستان و شیخ شعراوی در مصر؛ این دو نفر پیش از آنکه خود را رهبر حرکت‌های مذهبی بدانند، بخشی از یک فرقه اسلامی ریشه دار و

تثبیت شده می‌دانند). این دسته همچنین شامل کسانی می‌شود که نوعی رهبری اخلاقی را بر پیروان خود اعمال می‌کنند.

اکثر این گروه‌ها اتفاق نظر دارند که جامعه اسلامی نیازمند تغییر و تحول است اما بر سر اینکه چه تغییراتی، با چه سرعتی و اساساً به چه صورتی باید پدید آید، اختلاف نظر دارند. برخی از این گروه‌ها، راه‌ها و شیوه‌های مسالمت‌آمیزی چون: متقاعد کردن، سخنرانی‌های عمومی، فعالیت‌ها و آموزش اجتماعی را انتخاب کرده‌اند. این دسته به تغییر تدریجی اعتقاد دارند. ایشان، قدرت و اقتدار دولت - ملت را درک کرده و به نقش آن در حفظ قانون و نظم پی‌برده‌اند و معتقدند که مواجهه با آن، شکست را در پی خواهد داشت. این دسته ضمن تلاش برای مستقل ماندن، اما در درون نظام فعالیت دارند تا تغییراتی را در جامعه ایجاد کنند. اما دیگر گروه‌ها عموماً معتقد به رویارویی و مخالفت با دولت و جامعه معاصر مسلمانان هستند. چنین گروه‌هایی استفاده از خشونت را به عنوان ابزاری برای ایجاد تغییر و تحول منع نکرده‌اند. آنها معتقدند که اکثر رژیم‌های سیاسی و به خصوص دولت‌های حاکم در جوامع اسلامی بر اساس اصول و آموزه‌های دینی حکومت نمی‌کنند و در واقع حُکام برخلاف اسلام عمل می‌کنند و لازم است تا عوض شوند. این گروه‌های اخیر هستند که توجه زیادی، به خصوص از لحاظ پوشش خبری و رسانه‌ای، به خود جلب کرده‌اند. اکبر احمد آثار اساسی مربوطه به این گروه‌ها را در مصر گرد آورده است (احمد ۱۹۹۱ م الف و ب). این آثار نشان می‌دهد که این گروه‌ها از افکار و اندیشه‌های ابن تیمیه، مودودی و سید قطب پیروی می‌کنند. آنها وضع سیاسی موجود را برنمی‌تابند و خواهان تغییر آن هستند حتی اگر این امر نیازمند استفاده از خشونت

باشد. این گروه‌ها مواضع و اقدامات خود را با توسل به تفاسیر مذهبی، و نه تحلیل‌های سیاسی و اجتماعی توجیه می‌کنند.^۱ ظریف در این زمینه یک بررسی در مورد گفتمان سیاسی جنبش‌های اسلامی در جهان عرب ارائه کرده است. وی مجموعه‌ای از عوامل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و روانشناختی را بیان می‌کند که منجر به ظهور این گروه‌ها شده است. (ظریف، ۱۹۹۲ م ب، صص ۱۵ - ۵). وی همچنین مطالعه گسترده‌ای در مورد مهمترین جنبش‌های اسلامی شمال آفریقا و برخی از دیگر کشورهای اسلامی انجام داده است که گزارش پیشین اکبر احمد در مورد مصر را کامل می‌کند. (ظریف ۱۹۹۲ م الف). او با بررسی و تحلیل آثار و نوشته‌های علنی و غیرعلنی آنها، برخی از تفاوت‌های این گروه‌ها را در زمینه سبک سازمان، رهیافت‌های تغییر و دیدگاه‌های سیاسی و به خصوص رابطه با دولت را بیان می‌کند.

مفاهیم مورد اختلاف

برخی از متفکران مسلمان، مانند شیخ قرضاوی و شیخ غزالی، در آثار اخیر خود درباره حرکت‌های اسلامی ضمن تأکید بر لزوم اتخاذ راه‌حل‌های اسلامی برای فائق شدن بر مشکلات جوامع اسلامی خواهان گفتگو و مدارا با سایر دیدگاه‌های موجود در جامعه هستند.^۲ آنها همچنین

۱. بنگرید به: مدارکی که اکبر احمد در کتاب اول و دوم سال ۱۹۹۱ م خود ارائه کرده است؛ به ویژه منابعی که عقاید شکری احمد مصطفی را بیان می‌کند. (احمد، ۱۹۹۱ م ب، صص ۱۰۳ - ۵۳).

۲. الغزالی و قرضاوی هم از طرف جنبش‌های اسلام و هم از طرف دولت و ملت مورد

بر مخالفت خود نسبت به سبک خشونت‌آمیز گروه‌های بسیار تندرو، که محبوب جوانان هستند، تأکید دارند. (قرضاوی ۱۹۸۸ م؛ حوادی ۱۹۸۸ م) برای مثال در تونس راشد الغنوشی حق گروه‌های غیراسلامی را برای مشارکت همه جانبه در فرآیندهای سیاسی یک دولت اسلامی به رسمیت می‌شناخت.^۱ اما این امر به آن معنی نیست که این متفکران، گروه‌های افراطی را محکوم کرده یا مشروعیت آنها را انکار کرده باشند. همچنین عقیده این متفکران مبنی بر عدم توسل به خشونت به معنی پیوستن آنها به دولت‌های محلی علیه گروه‌های اسلامی نیست. آنها صرفاً موضع خود را در رابطه با ضرورت برگشت به آرمان اسلامی و اینکه این برگشت نباید خشونت‌آمیز باشد، بیان می‌کنند.

علاوه بر این انتقاد داخلی، آرا و نقطه‌نظرات دیگری نیز وجود دارد که در گفتگوی ایدئولوژیکی موجود راجع به رابطه اسلام با جامعه معاصر نقش دارند. با این وجود برخی از منتقدان جنبش‌های اسلامی از این جنبش‌ها حمایت کرده و تلاش می‌کنند تا مبارزه آنها را در مقابل، و در مخالفت، با جامعه امروزی درک کنند. (برای مثال: اکبر احمد، ۱۹۸۹ م). دیگر متفکران نسبت به جنبش‌های اسلامی انتقاد کمتری دارند و جنبش‌های اسلامی، حتی گروه‌های تندرو را به عنوان ابزاری لازم و

→

احترام هستند و این باعث شد تا بارها این دو - به خصوص در مصر، نقش یک میانجی‌گر را بازی کنند. این امر همچنین آنها را قادر ساخت تا با گروه‌های غیراسلامی مذاکره داشته باشند.

۱. دیدگاه غنوشی بسیار لیبرال جلوه می‌کند، اما روشنفکران تونس به وی اعتماد ندارد. شماره‌هایی از مجله دانشگاهی اطروحات لحن زبان تند و خشنی را علیه جنبش‌های اسلامی - به طور عام - و گروه الغنوشی - به طور خاص - به کار برده است.

موجّه برای تغییرات سیاسی و اجتماعی می‌دانند. سایر متفکران با این گروه‌ها نقطه اشتراکی ندارند جز اینکه در طرد اندیشه، ارزش‌ها و تأثیر غرب بر جهان عرب توافق دارند. برخی از افرادی که دارای چنین دیدگاهی هستند، روزنامه‌نگارانی هستند که نقش سخنگوی یک گروه اسلامی خاص را به عهده دارند. به هر حال علی‌رغم تلاش‌های آنها، این افراد به ندرت توسط گروه‌های اسلامی به عنوان جزیی از جنبش اسلامی پذیرفته می‌شوند.

همچنان که گروه‌های اسلامی در خارج از حوزه و قلمرو خود دارای طرفدارانی هستند، منتقدینی نیز دارند. در اواخر دهه ۱۹۸۰م شاهد پدیده جدیدی بودیم و آن ظهور افرادی بود که نه تنها از سبک و شیوه‌های بسیاری از جنبش‌های اسلامی انتقاد می‌کردند، بلکه علناً مخالفت خود را نسبت به اعمال قوانین اسلام در جامعه اعلام می‌نمودند؛ برای مثال فرج فوده نوعی دیدگاه سکولار عرضه کرده است که اجرای قوانین شریعت را طرد می‌کند.^۱ وی جنبش‌های اسلامی را متهم به فساد و برآوردن منافع خصوصی می‌داند و آنها را عامل ویرانی جامعه مدنی می‌داند. (فوده، ۱۹۸۶م؛ ۱۹۸۸م؛ ۱۹۹۲م) حسین امین مثال دیگری در این زمینه است. انتقاد وی بر این امر تأکید دارد که جنبش‌های اسلامی، به‌خصوص گروه‌های خشونت طلب و تندرو، نباید هیچ‌گاه اسلام را در انحصار خود بدانند. در مقابل، وی دیدگاه خود را در مورد یک اسلام

۱. فرج فوده به وسیله مهاجمان ناشناسی ترور شد. گفته می‌شود ترورکنندگان به یکی از گروه‌های اسلامی جدید تعلّق داشته‌اند که به خاطر عقاید بدعت‌گذارانه فوده، وی را ترور کرده‌اند. شیخ غزالی فتوایی را صادر کرد مبنی بر اینکه تا وقتی که فوده یک بدعت‌گذار است (خونش مباح است و) هر که او را بکشد مسئول نخواهد بود.

لیبرال غربی شده بیان می‌کند که طی آن تصوّر اجرای قوانین شریعت را به مسخره گرفته و معنای متفاوتی را به آن می‌دهد. وی سبک و روش گروه‌های اسلامی را محکوم می‌کند؛ روشی که وی آن را خونخوار، بربر، خشن و غیراسلامی می‌داند. (امین، ۱۹۸۷؛ م؛ ۱۹۸۸، ص ۳۰۷ - ۲۸۷) این دسته از متفکران اگرچه زیادند اما احتمالاً فوده و امین بهترین نمایندگان این جریان می‌باشند. (بنگرید به: فلورز ۱۹۹۲ م).

به نظر می‌رسد موفقیت جنبش‌های اسلامی و توجهی که به آنها شده باعث شده تا بسیاری از متفکرین غرب تلاش کنند دیدگاه خاص خود را در مورد این جنبش‌ها ارائه دهند؛ حسن حنفی چنین متفکری است. وی که چپ اسلامی محسوب می‌شود ترکیب پیچیده‌ای از نوشته‌های انقلابی، دینی و فلسفی عرضه کرده است تا نظریات سیدقطب را امروزی نموده و بهبود بخشد (حنفی، ۱۹۸۷؛ م؛ ۱۹۹۰). اگرچه به دیدگاه وی از سوی اعضای جنبش‌های اسلامی به طور جدی توجه نشده است، اما آثار وی در محافل روشنفکری خوانندگان زیادی دارد؛ جایی که وی به دلیل ارائه یک راه حل و جایگزین اسلامی جدید مورد استقبال قرار گرفته است (ابوزید، ۱۹۹۳؛ م، طریچی، ۱۹۹۱). حنفی تلاش کرده است تا نسخه‌ای اسلامی از الهیات آزادی‌بخش به جامعه اسلامی ارائه دهد. (حنفی، ۱۹۹۰ م) عقاید و نظریات وی در محافل سنتی مورد توجه واقع نشده است اما در میان نویسندگان مارکسیست و چپی‌های سابق مورد قبول واقع شده است. (علی، ۱۹۹۳؛ م؛ دمشق ۱۹۹۰ م) وی همچنین تلاش کرد تا تجربه دینی کاتولیک‌های آمریکای لاتین را به خوانندگان عرب انتقال دهد و بیان کند که چنین تلاش‌هایی باید در سرزمین‌های اسلامی نیز انجام شود. چنین دیدگاه‌هایی هنوز هم در حاشیه قرار دارند

و زیاد شناخته شده نیستند.

برخی دیگر، خود را با متون قرآن درگیر کرده‌اند. برای مثال آثار شهرور^۱ در رابطه با قرآن که اساساً به گونه‌ای متفاوت از حنفی - که تلاش کرده تا الهیات رهایی‌بخش را ارائه دهد - معارف [قرآنی] موجود را به چالش فراخوانده است. دیدگاه‌های شهرور نه تنها در تضاد با دیدگاه‌های سنتی قرآن است بلکه یک کار جدید و جدی را در مطالعات آغاز کرده که در جهان عرب با استقبال روبرو شد. (شهرور ۱۹۹۰م). نحوه برخورد ابوزید با دانش و تفسیر سنتی قرآنی، که طی آن روش‌ها و نظریات جدیدی از نقد ادبی را نسبت به متن قرآنی به کار گرفته است، نیز یک شکاف جدی با گذشته به وجود آورده است. این نویسندگان، از دیدگاه جنبش‌های اسلامی در مورد زنان، بانکداری و اقتصاد نیز انتقاد کرده‌اند. (لطفی، ۱۹۸۸م؛ یاسین، ۱۹۹۲م؛ المصری، ۱۹۸۶م؛ العشمای، ۱۹۹۱م؛ ۱۹۹۲م، الف و ب؛ شهیب، ۱۹۹۲م). این آثار به اندازه‌ای افراطی بودند که نه تنها در تضاد با دیدگاه‌های جنبش‌های اسلامی بلکه در مخالفت با خود اسلام جلوه می‌نمود. اگرچه چنین دیدگاه‌هایی نامتعارف و به طور کلی در جهان عرب تفسیری تازه محسوب می‌شوند اما به طور فزاینده - به ویژه در مصر و تونس - در حال شیوع هستند.

نتیجه

دیدگاه‌های متنوعی که از داخل و خارج راجع به جنبش‌های اسلامی ارائه شده نشانگر پیچیدگی این مسئله است. علاوه بر این، دیدگاه‌های

1. Shahrou

موجود حاکی از آن است که جامعه اسلامی در حال تغییر و تحول اساسی به سوی کثرت‌گرایی است. در حالی که بسیاری از احزاب تلاش می‌کنند تا دیدگاه خود را با ابزارهای مختلف تحلیل کنند، روشن است که در این زمینه دیدگاه‌ها و چشم‌اندازهای متفاوتی وجود دارد؛ اگرچه اینها واقعاً حق دیگری را برای بقا به رسمیت نمی‌شناسند. هنوز این گروه‌ها آماده نیستند تا حقوق یکدیگر را رعایت کنند یا اینکه حقی را که برای خود قائلند برای دیگران نیز قائل باشند. (طالبی، ۱۹۹۲م، ص ۸-۶۰). گلنر تأکید دارد که دیدگاه غالب در جوامع اسلامی دیدگاه بنیادگرایی است. چه بسا وی درست گفته باشد اما بررسی دقیق تغییراتی که در خاورمیانه در حال وقوع است، این سؤال را به میان می‌آورد که کدام نوع از بنیادگرایی مدنظر است. مسلماً بنیادگرایی، انواعی دارد. دسته‌بندی گلنر هم به قدری نارساست که نمی‌توان گفت که این گروه‌ها و حرکت‌ها به چه میزان در اثر تحولات گسترده‌تر اطراف خود تغییر خواهند کرد. امروزه جامعه در حال تحولاتی است که به واسطه همین تغییر و تحولات مسیر آینده خود را شکل خواهد داد. نتیجه هرچه باشد لازم است تا در مورد این دیدگاه‌های متنوع و متفاوت آینده‌نگری و پیش‌بینی صورت گیرد تا این دیدگاه‌ها ادامه پیدا کرده و رشد کند و گرنه خشونت و منازعه‌ای مستمر در جامعه وجود خواهد داشت. من امیدوارم که در این بخش نشان داده باشم که جنبش‌های اسلامی، بخش لازم و مکمل ساختار فرهنگی و تاریخی جامعه عرب [اسلامی] است و لذا این جنبش‌ها در حاشیه قرار نخواهند گرفت و تنها از طریق ملاحظه تغییرات فرهنگی و اجتماعی جدید در گفتمان این جنبش‌هاست که می‌شود از چنین عاقبتی (در حاشیه واقع شدن) جلوگیری کرد. (طالبی ۱۹۹۲م، ص ۱۲۱-۶۲).



چالش‌های فراروی زن مسلمان در جهان پست‌مدرن

• آنتیا ام. ویس

درآمد

امروزه دنیای اسلام با چالش‌های درونی و بیرونی بی‌نظیری مواجه شده است. با ورود به قرن بیست و یکم مسلمانان با تجدید نظر و بحث بر سر جامعه سنتی و گاهی نیز اعاده آن با جلوه‌ای نوین، در تلاش برای مقابله با معضلات عظیم فرهنگی هستند. از آن جایی که نظم اجتماعی بر مفاهیم و ارزش‌های مرتبط با عزت و شرافت استوار است و رفتار زنان برحسب این مفاهیم، اهمیت اساسی پیدا می‌کند، جایگاه زنان در این فرآیند اهمیت خاص می‌یابد. کندیوتی^۱ (۱۹۹۱) استدلال می‌کند که ساختار اجتماعی زنان در جامعه مسلمانان، نمادی طبقاتی و قومی است.

1. Kandiyoti

از این رو نظریات متضاد در خصوص جایگاه زنان در نظم نوین اجتماعی، پیامدهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی فراوانی به دنبال داشته است. محدودیت‌های اعمال شده در طول تاریخ از سوی جوامع مسلمان بر زنان - به عنوان مثال جدا کردن زنان از مردان به وسیله پرده یا حجابی میان آنها - اگر چه نمادین، اما عملی و واقعی بوده است. امروزه این پرده در دنیای اسلام کم‌کم در حال کنار رفتن است. در بعضی مناطق زنان برخی طبقات با خشم هر چه تمام‌تر این پرده‌ها را کنار می‌زنند؛ در مناطق دیگر این روند تدریجی است. دو عامل اصلی این فرایند، ضرورت بقا و نفوذ آسان فرهنگ‌های خارجی است.

نهادهای اجتماعی در اروپای غربی و در جوامع اسلامی به طور سنتی در این فرایند، نقاط آغازین کاملاً متفاوتی داشته‌اند. برای مثال در اندیشه اجتماعی غرب از جمله دلایل ضرورت وجود یک دولت، در دست داشتن انحصار قدرت جهت حفظ ثبات اقتصادی است. فمینیست‌ها استدلال می‌کنند که دولت از جمله دلایل قوی استمرار پدرسالاری نیز هست. در عوض در تفکر اجتماعی مسلمانان تنها یک هدف برای دولت متصور است و آن، ایجاد محیطی امن که در آن مسلمانان بتوانند بدون هیچ مانعی به انجام اعمال مذهبی خود بپردازند. اگر حکومت بتواند این شرایط را فراهم آورد مشروع و گرنه نامشروع خواهد بود.

در این فصل به دنبال این هستیم تا با نقش‌های متناقضی که زنان با آن مواجه‌اند و روش‌هایی که زنان و مردان جوامع مسلمان معاصر برای ایفای آن نقش‌ها در جوامع خود به کار می‌برند، آشنا شویم. تأکید مقاله بر نحوه تعیین مجدد وظایف و نقش‌هاست که نتیجه آن توضیح دوباره حقوق و تکالیف بر اساس جنسیت است. طبیعتاً همراه با پرداختن به

چنین موضوعی باید راه‌هایی را که از طریق آن، هنجارهای فرهنگی خارجی به ارزش‌های اسلامی دست تعدی دراز می‌کند - هر چند که در شکل‌گیری این ارزش‌ها دخیل نبوده اما مشخصاً در تنظیم آنها مؤثرند - بررسی نماییم.

جامعه مسلمانان و یکپارچگی جهانی

بخش جدید بین‌المللی کار و انقلاب جهانی ارتباطات، توأمان، بیش از هر نیروی خارجی دیگر بر هنجارهای اجتماعی جامعه مسلمان تأثیرگذار بوده است. دگرگونی‌های شدید سیاسی و اجتماعی پیشین، همچون جنگ‌های صلیبی و ظهور پدیده امپریالیسم و استعمار، عواقب و آثار سوء زیادی بر مردان جوامع اسلامی داشته در حالی که برای زنان و محیط خانه پیامد چندانی به همراه نداشته است. اکبر احمد، به عنوان یک مثال نادر، می‌گوید برخی از علمای اسلامی در قرون وسطی به پدیده‌های جدیدی همچون رفتن زنان به حمام‌های عمومی واکنش نشان دادند. این علما چنین کاری را غیراسلامی دانستند، اما حکم آنها پیامد اجتماعی چشمگیری نداشت (احمد، ۱۹۹۲، ص ۱۲۰)

منحصر به فرد بودن این نیروی معاصر خارجی در سرعت تلفیق حوزه‌هایی که زمانی مختص دنیای غرب تلقی می‌شدند در یک جامعه وسیع‌تر است. مؤسسات بین‌المللی خیریه، سازمان‌های غیردولتی، شرکت‌های فرا ملی و مؤسسات تبلیغاتی آنها به همراه تغییرات زیرساختی در جریان مسافرت‌های هوایی، ارتباطات دورنگاری و شبکه‌های تلویزیونی جهانی، همه این مسئله را مطرح می‌کنند که جهان

دارای ارزش‌های اجتماعی مشترک زیادی است. این «ابرفرهنگ»^۱ ممزوج برای بسیاری از مردم جهان خوشایند بوده است؛ مردم جهان، تقریباً در همه جا، از رقصیدن همراه با موسیقی راک یا نشستن در یک تالار و گوش دادن به موسیقی آرام کلاسیک، مسافرت به مکان‌هایی که زمانی به علت مشکلات مالی یا محدودیت‌های سیاسی ممکن نبود، در دسترس بودن روزنامه‌های محلی شهرهای کوچک که [برای مثال] حوادث مربوط به بوسنی، جامائیکا و ویتنام را پوشش می‌دهند و خوردن همبرگر، لذت برده و استقبال می‌کنند.^۲ در حالی که در ابتدا تعداد اندکی از دانشگاه‌های دست اول آمریکا و اروپای غربی حامی اصلی این ابرفرهنگ بودند، اکنون بیشتر دانشگاه‌های جهان سعی دارند تا برنامه آموزشی خود را هر چه بیشتر به هنجارهای این فرهنگ نزدیک کنند.

علی مزروعی از یک برنامه فرهنگی پنهان متناقض سخن به میان می‌آورد که بین فرهنگ‌هایی همچون فرهنگ غربی و اسلامی واقع شده است. وی به منظور نشان دادن نظام ارزشی آمریکا به عنوان قدرتمندترین نظام ارزشی دنیا، رابطه این نظام را با دیگر فرهنگ‌ها، «گفتگوی ناشنوايان» توصیف می‌کند که از نظر وی به استعمار فرهنگی آمریکا^۳ در جهان ختم می‌شود. (۱۹۹۰، ص ۱۹۱) وی استدلال می‌کند این امر نمادی از یک فرآیند گسترده‌تر تغییر ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی است که بولدینگ (۱۹۸۵، ص ۷۵) آن را پدیده جهانی قرن بیستمی نامیده که

1. "Super Culture"

۲. بولدینگ در اثر سال ۱۹۸۵ خود (صص ۸۳ - ۷۵) به طور دقیق مفهوم «ابر فرهنگ» را مورد بررسی قرار داده است.

3. Coca-Colonization

سرانجام به یک نظام اجتماعی «واحد» مبدل خواهد شد. در جامعه اسلامی معاصر این برخوردهای فرهنگی اغلب در خواسته‌های افراد جامعه برای اشکال غربی آموزش، مردم سالاری مشارکتی و عدالت اجتماعی توأم با عقاید سنتی اسلامی مربوط به روابط بین زن و مرد، محصولات اجتماعی و علم تفسیر قانون تجلی پیدا می‌کند. تأکید بر ارزش‌ها و تصورات محلی و فرهنگ بومی باعث می‌شود این دو جهان‌بینی پیچیده‌تر شوند. تداوم این فرهنگ‌های محلی نه تنها از ظهور یک «جامعه اسلامی یکپارچه» ممانعت به عمل می‌آورد، بلکه از به وجود آمدن یک جامعه اسلامی پسامدرن یکپارچه نیز جلوگیری می‌کند.^۱ این مسئله یعنی نفوذ بیشتر فرهنگ محلی در داخل قلمرو خود، به ویژه در مورد علل تحول در نقش‌ها و بینش‌های جنسیتی نیز صادق است.

جنسیت

در اکثر مناطق اسلامی مردم درگیر مجموعه‌ای از مسائل مشترک هستند. در جوامعی چون مراکش، مصر، پاکستان و بنگلادش، پول درآوردن زنان و افزایش درآمد آنهایی که از قبل در بخش‌های غیررسمی مشغول به کار بوده‌اند و همچنین به رسمیت شناختن تلاش‌های زنان به طور روزافزون به یک ضرورت تبدیل شده است.^۲ گسترش چشمگیر جنبش‌های هوادار زنان و جنبش‌هایی که در سراسر جهان اسلام توسط

۱. من اصطلاح پسامدرن را به معنا و مفهومی که گلنر (۱۹۹۲) استفاده کرده، به کار می‌برم.

۲. این مسئله مختص جوامع اسلامی نیست بلکه در بخش‌های زیادی از جهان مصداق دارد. برای مطالعه بیشتر ر. ک: وارینگ، ۱۹۸۸.

زنان اداره می‌شوند بر همین امر دلالت دارد.^۱ برخی از این جنبش‌ها در پاسخ به اِعمال روزافزون شریعت در ساختار قانونی و رسمی دولت‌ها که اغلب موجب محدودیت حقوق زنان شده است، ظهور یافته است.^۲ مسئله اجتماعی مهم دیگر، رشد تقاضا برای بالا بردن سطح سواد (آموزش به سبک غربی) در میان مردان و زنان است. تعداد فزاینده زنانی که در کشورهای اسلامی مختلف آموزش‌های ابتدایی تا متوسطه را فرا می‌گیرند، همانگونه که در جدول ۷ - ۱ نشان داده شده است، خود شاهی بر این امر است. تعداد این افراد در بیست و پنج سال اخیر به طور چشمگیری افزایش یافته است. با افزایش تعداد مردان و زنانی که این آموزش‌ها را دریافت می‌کنند، تقاضا برای نظامی که آنها را از قید محدودیت‌ها برهاند نیز افزایش می‌یابد. با افزایش تعداد افراد باسواد و صاحب نظر (به ویژه زنان) در مسائل مختلف، گفتمان اجتماعی به روی بخش‌های جدیدی از جامعه گشوده می‌شود.

مسئله چهارم به برنامه‌ریزی جمعیتی و آگاهی از تأثیرات میزان بهینه‌سازی بالا بر اهداف ملی اقتصادی مورد توافق مربوط می‌شود. تقریباً هر کشوری در جهان اسلام دارای یک سیاست جمعیتی خاص خود است. اما ملزومات این سیاست، متفاوت است.

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مک‌لور، ۱۹۹۱ م؛ مقدم، ۱۹۹۳ م؛ ممتاز و شهیر، ۱۹۸۷ م؛ ظهور، ۱۹۹۲ م.

۲. مرئسی در اثر اول سال ۱۹۹۱ م خود ریشه‌های تاریخی دیدگاه‌های غالب در جوامع اسلامی نسبت به مسئله زنان را بررسی کرده و ادعا می‌کند که هنجارهای حاکم بر دیدگاه‌های آنها بیش از آنکه دینی باشد، مردسالارانه است. او در اثر دوم سال ۱۹۹۱ م خود استدلال کرد که شیوه‌ای که از طریق آن حقوق زنان در احادیث تفسیر شده، دارای ریشه‌ای فرهنگی و در تضاد با عقاید دینی است.

کشور	ابتدایی		راهنمایی و دبیرستان	
	۱۹۶۵	۱۹۸۹	۱۹۶۵	۱۹۸۹
عراق	۴۵	۸۷	۱۴	۳۷
مالزی	۸۴	۹۶	۲۲	۵۹
مراکش	۳۵	۵۵	۵	۳۰
پاکستان	۲۰	۲۷	۵	۱۲
عربستان	۱۱	۷۰	۱	۳۹
تونس	۶۵	۱۰۷	۹	۳۹
بنگلادش	۳۱	۶۴	۳	۱۱
مصر	۶۰	۸۹	۱۵	۷۱
اندونزی	۶۵	۱۱۵	۷	۴۳

جدول ۱: درصد زنانی که طی سالهای ۸۹-۱۹۶۵ در کشورهای اسلامی در مدارس ابتدایی تا دبیرستان ثبت نام کرده‌اند (براساس گروه سنی)

آموزش عمومی در خصوص رفتارهای جنسی و ترویج شیوه‌های برنامه‌ریزی جهت تنظیم خانواده در همه جا - از مراکش گرفته تا بنگلادش و اندونزی - شایع شده است. اما در جوامع تودار (جوامعی که حتی از بیرون آمدن زنان، به ویژه زنان باردار، از منزل ممانعت می‌ورزند) این گونه برنامه‌ها در تقابل کامل با هنجارهای اجتماعی سنتی رایج است. با وجود این، پژوهشها نشان می‌دهد که یک برنامه‌ریزی جمعیتی موفق

خواه ناخواه با بهبود وضعیت زنان همراه است و در پرتو آن برداشت جامعه از زن تغییر می‌یابد.^۱

گسترش شبکه‌های رسانه‌ای جهانی همچون سی.ان.ان و بی.بی.سی، تقریباً به تمامی نقاط جهان، زنان را در دسترسی به اخبار و اطلاعاتی که پیش از این برای کسب آن به مردان وابسته بودند، بی‌نیاز از مردان ساخته است. این مسئله به ویژه در مورد مناطقی که سطح سواد زنان پایین است، صادق است. همان‌گونه که حاجب (۱۹۸۸) استدلال کرده، دستیابی زنان به اطلاعات بر قدرت اجتماعی آنان می‌افزاید. این امر پیامدهای اجتماعی جدی دیگری هم در پی دارد.

مسئله آخری که مسلمانان بسیاری از کشورهای اسلامی با آن روبرو هستند تأثیر برنامه‌ها و ابتکارات مؤسسات خیریه و کمک‌کننده (نظیر بانک جهانی، یونیسف، یوساید^۲ و یوکودا^۳) در جهت مشارکت زنان در طرح‌های جاری توسعه است. این برنامه‌ها هم ممکن است به خوبی دسترسی زنان را به منابع موجود در جامعه و یا حضور آنان در جامعه‌ای بزرگتر را ممکن سازد و هم اینکه در تضاد آشکار با هنجارهای مردسالارانه جامعه سنتی باشد.^۴

یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد جامعه معاصر اسلامی در خصوص زنان این تصور است که مردان فکر می‌کنند بیشتر مسئولیت اجتماعی

۱. گزارش سالانه توسعه انسانی سازمان ملل نقش مهمی در برقراری این ارتباط از سال ۱۹۹۰ م به بعد داشته است.

2. USAID

3. UKODA

۴. یکی از پژوهش‌های بسیار جالب در مورد پاکستان اثر سال ۱۹۹۲ م شهیر و ممتاز است.

خانواده متوجه آنان است. اگرچه زنان در تلاشند تا برخی از وظایف اجتماعی خانواده را برعهده گیرند اما این امر ضرورتاً به معنای زایل شدن آن تصور نیست. این دغدغه، طبیعتاً مسائلی چون صاحب قدرت شدن زنان، با حجاب یا بی حجاب بودن و تحول در فعالیت‌های اجتماعی آنان را به دنبال دارد.

یکی از پیامدهای رایجی که بر این مسئله مترتب است تحول در مفاهیم مرتبط با مسئله جنسیت در سراسر جوامع معاصر مسلمان است. وضعیت ساکنین شهر قدیمی و محصور لاهور پاکستان به خوبی این مطلب را تأیید می‌کند. مردم این شهر که با سنن آن مرز و بوم خو گرفته‌اند هم اکنون ناخواسته مجبورند با چالش‌های دنیای معاصر مواجه شوند و همین مسئله تدریجاً تغییر نگرش جنسیتی زنان و مردان طبقه کارگر و محروم آن منطقه را به دنبال داشته است. البته باید توجه داشت که اگرچه جزئیات مسئله از یک منطقه مسلمان نشین به منطقه دیگر تا حدودی متفاوت است اما این امر در همه جا پیامدهای یکسانی داشته، به طوری که می‌توان گفت بینش و درک مردم در همه جا در حال تغییر است و این امر سرانجام به تغییرات اجتماعی اساسی در سراسر دنیای اسلام منجر خواهد شد.

وضعیت زنان در شهر محصور لاهور

مظاهر شهر قدیمی و محصور لاهور (اندرون شهر)^۱ در نگاه غریبه‌ها چنین وانمود می‌کند که زندگی در اختیار مردان است. این شهر با یک

1. Andarun Shehr (The Inner City)

مایل مساحت بیش از دویست و پنجاه هزار نفر جمعیت (بیشترین تراکم جمعیت فقیر کشور) را در خود جای داده است. این سرزمین مرکز اصلی فعالیت‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، هم برای خود این شهر و هم برای کل منطقه پنجاب، به شمار می‌رود و مرکز فرهنگی استان محسوب می‌شود. شهر لاهور یک نمونه است، یعنی هرگونه تغییر و تحول در حوزه‌های صنعتی و روابط اجتماعی را که در این شهر اتفاق می‌افتد می‌توان در شهرهای کوچک‌تر پاکستان نیز مشاهده کرد.

در سطح شهر، مردان را می‌بینیم که در تمامی فعالیت‌های اقتصادی حضوری فعال دارند: عده‌ای با گاری‌های کوچک خود مشغول فروش میوه، سبزی و سمبوسه^۱ هستند. عده‌ای دیگر پشت ماشین‌های دوزندگی در مغازه‌های خیاطی مشغول کارند؛ برخی به فروش خشکبار به مشتریان خود - که عمدتاً مرد هستند - سرگرم می‌باشند؛ برخی دیگر نیز در کارگاه‌های خود، مشغول ساختن صنایع دستی هستند و بخش عظیمی از آنها نیز در قهوه‌خانه حلقه زده‌اند. این شهر چند صد سال پیش با کوچه‌ها و خیابانهای کم عرض ساخته شد. ساختمانهای بلند در یک طرف خیابانها و کوچه‌ها بر ساختمانهای کوتاه‌تر طرف دیگر سایه می‌افکندند و هوای خنکی را فراهم می‌آوردند. پیاده‌روهای تنگ و باریک این شهر هیچ وقت آفتاب را نمی‌بیند. عبور و مرور در این پیاده‌روها با دشواری همراه است. معمولاً طبقه اول ساختمان‌ها به مغازه‌ها و کارگاهها تعلق دارد و در طبقات دوم یا سوم افراد خانواده زندگی می‌کنند. در طبقه آخر هم دستشویی قرار دارد. در دالان‌های تاریک کوچه‌های خلوت این

1. Samosas

شهر به دشواری می‌توان چهره افراد را تشخیص داد. ساختمان‌های بلند، این امکان را برای ساکنین شهر فراهم می‌کند تا از پشت بامها به تبادلات اجتماعی بپردازند؛ مردم در تابستانها بیشتر بر پشت بامها می‌خوابند و از آنجا با همسایه‌های خود احوال‌پرسی می‌کنند.

اکثر قریب به اتفاق ساکنین این قسمت شهر از طبقه کارگر هستند. بیشتر خانواده‌ها در خانه‌های یک یا دو اتاقه پرتراکم - با تراکمی هفت برابر آنچه در بخش‌های دیگر لاهور بزرگ به چشم می‌خورد - به سر می‌برند. مسئله تراکم جمعیتی بسیار زیاد در این شهر محصور تازگی ندارد. آمارهای مربوط به اوایل قرن بیستم، این شهر را بسیار شلوغ و فرسوده توصیف نموده است.^۱

بیشتر زنان، بخش اعظم زندگی خود را در خانه سپری می‌کنند و تنها در مواقع خیلی ضروری از خانه بیرون می‌آیند، در حالی که برخی از زنان در حسرت خلاصی از این شلوغی و بهبود اوضاع به سر می‌برند، برای برخی دیگر در خانه ماندن آن چنان لذت‌بخش است که حاضر نیستند آنجا را ترک نمایند.

این نگاه سطحی به ظاهر شهر نمی‌تواند تمام واقعیت آن را برای ما توصیف و بازگو کند. در باطن امر، ابهامات اجتماعی زیادی به ویژه در خصوص نقش‌ها، محدودیت‌ها و توانمندی‌های جنسیتی نهفته است. توصیف جامعه سنتی این شهر به عنوان جامعه‌ای مردسالار چیز زیادی درباره رابطه واقعی بین زن و مرد در این منطقه شهری فقیر آشکار نمی‌سازد. مهم است که بدانیم در این شهر جنبه‌های زندگی زنان و مردان

۱. دائرة المعارف بریتانیکا (۱۹۲۹)، جلد ۱۳، پاورقی شماره ۱۴.

از هم جدا بوده به گونه‌ای که وجود پرده، جزئی از [فرهنگ] زندگی روزمره آنها است. البته زنان در طول روز با مردان خویشاوند درجه اول خود ارتباط و مراوده دارند. در مجموع باید گفت که روابط زنان با مردان نوعی رابطه کنیزکی بوده است. آنها می‌بایست به نظافت خانه برسند، غذاهای خوشمزه فراهم کنند، فرزندان فرمانبردار تربیت نمایند و روابط اجتماعی را زنده نگه دارند. پرداختن به نقش‌ها و وظایفی که به مسائلی چون ازدواج، تولد و وفات مربوط می‌شود و نیز انجام برخی اعمال اسلامی که دین برعهده زنان مسلمان گذاشته، از مهمترین مظاهر حفظ روابط اجتماعی است.^۱ مردان هرگز درباره مسائل مربوط به زنان، مادران، خواهران و دختران خود با کسی - حتی با نزدیک‌ترین دوستان - چیزی در میان نمی‌گذارند. نهاد خانواده در این شهر محصور نقش اساسی ایفا می‌کند؛ تقسیم کار بین زن و مرد در خانواده ناشی از ترکیب خاص مسائل اقتصادی خانواده و جایگاه هر کدام از زن و مرد است. همیشه مردان به طور کامل، متولی اقتصاد خانواده نیستند؛ در اقلیت قابل ملاحظه‌ای از خانواده‌ها، زنان به طور سنتی مسئول تصمیم‌گیری امور روزمره خانواده بوده و نظرات‌شان در تعیین خریدهای عمده خانه مؤثر بوده است. در عین حال مردان در نظارت و مهار رفتار و فعالیت‌های زنان قدرت مطلق دارند. این در حالی است که زنان، کانون حیثیت خانواده محسوب می‌شوند.

۱. این وظایف به تناسب طبقه و خانواده از یک جا به جای دیگر متفاوت است. برای مثال برخی از زنان احساس می‌کنند که زیارت حرم‌های مقدس (همانند داکا گنج‌بخش یا بیبیان پاکدامن) اهمیت زیادی دارد. در حالی که برخی دیگر به خانه‌های زنان همسایه رفته و در مراسم ختم قرآن شرکت می‌کنند.

دستیابی به بسیاری از فرصت‌ها معطوف به روابط خانواده‌ها با یکدیگر است. سنت‌های خانوادگی مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده در مسائلی از قبیل فرستادن یا نفرستادن دختران به مدرسه، انجام ازدواجهای فامیلی و پوشش حجاب است. در صورتی که اعضای خانواده به ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر خانواده پایبند باشند؛ خانواده از نظر اقتصادی و اجتماعی آنها را به طور کامل مورد حمایت قرار می‌دهد. اگر مردی در خانواده به معیارهای اجتماعی خانواده پشت پا بزند چندان اهمیتی ندارد اما اگر یکی از زنان خانواده چنین جرمی مرتکب شود، برای خانواده‌وی فاجعه محسوب می‌شود و پیامدهای اسفباری برای آن زن به دنبال خواهد داشت.

به هر حال، با آمدن فناوری‌های نوین در نقش‌ها و انتظارات هر کدام از جنس زن و مرد تغییرات اساسی راه یافته است؛ به گونه‌ای که زنان به دلیل استفاده از این فناوری‌ها (برای مثال امکان استفاده از شیرهای آب به جای تلمبه‌های دستی، اتصال به شبکه گازی شهری جهت پخت و پز، وجود فاضلاب‌های زیرزمینی برای بهبود وضعیت بهداشتی، دسترسی آسان به حمل و نقل ارزان) فرصت بیشتری پیدا کرده و به مشاغل درآمدزا - البته در بخش‌های غیررسمی - پرداخته‌اند. همچنین امکان استفاده روزافزون از تحصیلات عالیه و دسترسی به وسایل ارتباط جمعی را برای آنها فراهم آورده است. برای مثال یکی از زنان شهر لاهور را می‌شناسم که در این شهر محصور به دنیا آمده و پس از اولین دوره قاعدگی‌اش ازدواج کرده و به رغم نیاز مالی شدید خانواده‌اش هرگز قادر نبوده است

تا با انجام شغلی بیرون از خانه برای خانواده پول درآورد.^۱ فقط وقتی او را می‌دیدم که زیر تلمبه دستی محله‌شان از چاه آب می‌کشید و به شستن ظرف و لباس مشغول بود، او فقط می‌توانست به زبان محلی خود یعنی پنجابی صحبت کند. آخرین باری که او را دیدم خیلی نگران آینده خانواده‌اش بود؛ زیرا قرار بود به زودی منزل آنها، به منظور توسعه بازار عمده‌فروشی که در نزدیکی‌شان بود، تخریب شود. افکار و عقاید او در خصوص مسایل سیاسی شهر همان عقاید همسر یا پسرانش بود. اما دختر وی، لیلی برخلاف او، با انتظاراتی متفاوت نسبت به زندگی بزرگ شده است. وی در شرایطی بزرگ شده است که دولت پاکستان در دو دهه گذشته اقدامات موفقیت‌آمیزی را در خصوص ارائه مراقبت‌های اولیه پزشکی انجام داده بود. وی به یاد می‌آورد که در یک سالگی در مقابل بیماری‌هایی چون سرخک و آبله واکسینه شده بود. او برخلاف مادرش که خیلی به حجاب حساس بود، حجاب کامل را رعایت نمی‌کرد. او در مدرسه دولتی دخترانه «انجمن خدام‌الدین بنات»^۲ (مدرسه‌ای ده‌کلاسه با سیصد دانش‌آموز دختر واقع در دروازه شران والا^۳) درس خوانده بود. بیشتر دخترانی که در این مدرسه درس می‌خواند، خردسال و متعلق به خانواده‌های فقیر هستند. اگر تمکن مالی خانواده‌ها اجازه می‌داد آنها دخترانشان را برای تحصیل و کسب اعتبار بیشتر به دوره متوسطه در دبیرستان‌های انگلیسی زبان می‌فرستادند. اهداف و ارزشهای این دختر با آنچه مادرش مد نظر دارد، کاملاً متفاوت است. او قصد دارد تا حد زیادی

۱. این مثال بر اساس یک کار میدانی که در سال ۱۹۸۷ م صورت گرفته می‌باشد. برای مطالعه بیشتر ر.ک: ویس، ۱۹۹۲ م.

2. Anjuman Jhudamuddin Banaat

3. Sheranwala

خود سرنوشت آینده‌اش را تعیین کند؛ امری که در گذشته برای زنان امکان‌پذیر نبود. وقتی از او سؤال کردم بهترین لحظه زندگی‌اش چه لحظه‌ای بوده است، جواب داد «روزی که موفق به گذراندن آخرین امتحان مدرسه شدم». او قصد ادامه تحصیل نداشت. در عوض در یک مرکز خیاطی و گلدوزی دولتی کار می‌کرد. در این مدت او و خواهرش طرح‌های گلدوزی شده بسیار زیبایی به نام سالماسیتارا^۱ را تهیه و برای فروش به یکی از مغازه‌های محلی تحویل می‌دادند. بخشی از درآمد حاصله برای خرید جهیزیه‌اش و بقیه آن صرف هزینه‌های روزمره خانواده می‌شد.

لیلی از طرفداران سرسخت بی‌نظیر بوتو است. در نگاه او بوتو، الگوی مناسبی برای زنان پاکستان به حساب می‌آید. اعتماد به نفس این دختر که از تجربیات شخصی‌اش به دست آمده در سایر رفتار و دیدگاه‌های او (نظیر تمایل برای اعمال‌نظر در خصوص همسر آینده‌اش، محل زندگی بعد از ازدواجش، اشتغال یا عدم اشتغال و نیز تعداد فرزندان) تجلی یافته است. همان‌طور که در لاهور مرسوم شده است، لیلی دوست دارد خانواده‌ای کوچک متشکل از چهار فرزند داشته باشد. با این^۲ همه، لیلی، وضعیت خود را نسبت به وضعیت مادرش هنگامی که

1. Salmasitara

۲. میزان باروری (تعداد بچه‌هایی که احتمالاً یک زن می‌تواند داشته باشد) در سال ۱۹۹۰م در پاکستان ۵/۸ بود که بیشترین میزان را در جهان به خود اختصاص داده بود. این میزان حدود یک‌سوم بیشتر از سطح متوسط پایین‌ترین درآمد است. (گزارش بانک جهانی، ۱۹۹۲م، ص ۲۷۰) کوچک‌ترین خانواده در پاکستان به طور متوسط چهار فرزند دارد.

به سن و سال او بود - بهتر ارزیابی نمی‌کند. در حالی که شیوه زندگی آن دو تفاوت زیادی با هم دارد. در عین حال او فکر می‌کند مادرش آزادی بیشتری داشته؛ زیرا همانند او، با اشتغال به گلدوزی در تأمین هزینه‌های خانواده شریک نبوده است. در آن زمان هر چند زنان این گونه کارها را انجام نمی‌دادند، کسی هم از آنها توقعی نداشت. در واقع آنچه که زنان امروزه - چه به خاطر ضرورت یا به انتخاب خودشان - انجام می‌دهند با آنچه که در گذشته زنان انجام می‌دادند، متفاوت است. پیامدهای این امر تجدیدنظر در روابط قدرت، ارزش‌ها و هنجارهای سنتی است.

پشت دیوارها

با توجه به آنچه که گفته شد پی می‌بریم که نظام چندبعدی هنجارها و عوامل کنترل‌کننده‌ای که فعالیت‌ها و حرکات زنان را در جامعه اسلامی سنتی محدود می‌نموده، عمدتاً به خاطر ترس از بی‌بند و بار شدن زنان اعمال می‌شده است. مضافاً تصور اینکه چه چیزی از نظر افراد جامعه آبرومندانه است یا نیست - آبرو به مفهومی که در گذشته تنها به امور جنسی محدود می‌شده و حالا چنین نیست - به عنوان یکی از اشکال اجتماعی مهار زنان، دغدغه‌ای برای مردان ایجاد می‌کرد که آنها را به سوی محدود کردن آزادی زنانشان سوق می‌داد. این تصور خود باعث یک وحدت نظر عمومی در خصوص این مطلب شده بود که زنان در فعالیت‌های خارج از منزل خود باید تحت نظارت باشند و همین امر خود گویای این مطلب است که چرا تراکم زیاد جمعیت در شهر محصور لاهور و همچنین در دیگر مناطق فقیرنشین شهری پاکستان عامل مهمی در جهت افزایش اعمال قدرت بر اعضای خانواده، به ویژه از سوی مردان بر

زنان، محسوب می‌شود.

دختران جوان، حتی قبل از بلوغ، در پستوی خانه‌ها نگه داشته می‌شدند. این تصمیم معمولاً از سوی مردان خانواده که قصد داشتند صحبت و مصاحبت این دختران تازه به سن بلوغ رسیده را با مردان و پسران دیگر محدود نمایند، اتخاذ می‌شد. یکی از زنان مسن این شهر برایم تعریف کرد که چگونه یک روز پدر بزرگش به وی دستور داد که او دیگر نباید از خانه بیرون برود و با بچه‌های محل بازی کند. از سن نه سالگی به بعد او فقط می‌توانست از پشت‌بام خانه نظاره‌گر زندگی اجتماعی مردم باشد؛ چرا که از شرکت در این زندگی محروم شده بود. در طول مدتی که من در شهر محصور لاهور به تحقیق میدانی مشغول بودم، متوجه شدم که هم دختران و هم پسران باید در مقابل بزرگترها - به خصوص مردان بزرگتر - فرمانبردار باشند اما از این میان، فقط دختران بودند که در حرکات و رفتار خود محدودیت داشتند. پسران آزاد بودند تا هر کجا دوست دارند، بروند. البته پسران از سه جهت (مدرسه رفتن، انتخاب شغل و انتخاب همسر) به الزامات اجتماعی خانواده پایبند بودند. با وجود اینکه والدین و بزرگترها زیاد پافشاری از خود نشان نمی‌دادند، بارها می‌شنیدم که پسری به دلیل اینکه علاقه‌ای به درس خواندن نداشته، ترک تحصیل کرده است. در مورد انتخاب شغل نیز بسیار دیده شده که جوانان از طریق شبکه‌های غیررسمی - که اغلب نیازمند تصمیم‌گیری بزرگترها نبوده - به کارهای مختلف مشغول می‌شوند. تنها در خصوص مورد آخر، یعنی تن دادن به ازدواج فامیلی بود که هم دختران و هم پسران مجبور بودند در مقابل خواست والدینشان سر تسلیم فرود آورند. با وجود این، برای پسران این امکان فراهم بود تا فردی را به عنوان همسر

احتمالی آینده‌شان پیشنهاد دهند، اما دختران هرگز اجازه نداشتند تا با چنین کاری آبروی خود و خانواده خود را بر باد دهند. به هر حال وقتی که در مورد ازدواج یکی از طرفین تصمیمی از سوی بزرگترها گرفته می‌شد، نه پسران و نه دختران هیچ کدام نمی‌توانستند نامزدی را به هم بزنند، در غیر این صورت بین خانواده‌های دو طرف دشمنی و اختلاف شدیدی درمی‌گرفت.

تجزیه شبه‌قاره هند در سال ۱۹۴۷ م تغییرات بنیادینی را بر مردم شهر محصور لاهور تحمیل کرد. بسیاری از قسمت‌های این شهر به خصوص بخش‌هایی که در طول تاریخ، محل سکونت هندوها و سیک‌ها بود، طعمه حریق شد و از بین رفت. بر اساس اطلاعاتی که دهان به دهان نقل شده، به هنگام تجزیه این شبه‌قاره حدود نیمی از ساکنین این شهر، خانه‌های خود را ترک و به سوی هند فرار کردند و ساکنان تازه‌ای (مسلمانان) جای آنها را گرفتند. تصور می‌رود بسیاری از مهاجرینی که در این شهر محصور منزل گزیدند، مردمی فقیر بودند و «ماترک» کسانی که این شهر را ترک کرده بودند هم به کار آنها نیامد. (پپاک، ۱۹۸۷، ص ۱۹). بعضی از مهاجرین به همراه خویشان خود به این محل آمده بودند و بعضی دیگر نیز با روابط تنگاتنگ خود با یکدیگر روابط خویشاوندی ایجاد کردند و در نتیجه فرهنگ تازه‌ای بر خرابه‌های فرهنگ قدیم پایه‌ریزی شد.^۱ تأثیر این مسئله بر روابط بین جنسیتی - به معنای اخص آن - به این صورت بود که اجتماعات نزدیک و به هم‌تنیده که زمانی در این

۱. روابط تنگاتنگ خویشاوندی بر اساس پیوندهای قومی و نژادی صورت گرفته بود. تجربیات مشترک آوارگان یک اردوگاه یا روابط نزدیک همسایگی در یک محله مشترک معمولاً از طریق ازدواج‌ها با هم پیوند می‌خورد.

شهر رونق داشت با گسترش ورود بیگانگان از هم‌گسست. داستان زندگی زنانی که این دوره را به چشم خود دیده و گذرانده بودند - چه کسانی که از هند به لاهور مهاجرت کرده و چه کسانی که در شهر قدیمی لاهور به دنیا آمده بودند - حاکی از آن است که در آن دوره در تلاش برای حفظ نظم اخلاقی در درون خانواده‌ها بیش از پیش بر حرکات و رفتار اجتماعی زنان محدودیت اعمال می‌شد.

ورای دیوارها

به نظر می‌رسد مسئله تجدیدنظر در تصورات و مفاهیم مرتبط با روابط جنسیتی را می‌توان در سه مقوله مشاهده کرد: اول اینکه زنان اجازه یافتند - و در پاره‌ای موارد تشویق شدند - تا علاوه بر یاد گرفتن سواد خواندن و نوشتن به تحصیلات عالیه نیز بپردازند. دوم اینکه فرصت‌های شغلی گسترده‌ای برای زنان فراهم شد که برداشت غالب در خصوص کار زنان و مردان را تغییر داد، سوم اینکه در حدود اختیارات و فعالیت‌های شخصی افراد در خانواده تجدیدنظر شد. دو مورد اول نتیجه مستقیم گونه‌های مختلف فعالیت‌های فعلی زنان نسبت به گذشته است که در پی آن بخشی از نظارتی که در گذشته از سوی مردان بر زنان اعمال می‌شد، کاسته شد و از زنان انتظار رفت تا نقش‌های مختلفی نسبت به گذشته ایفا کنند. مقوله آخر (یعنی تجدیدنظر در حدود اختیارات و فعالیت‌های شخصی افراد در خانواده) نتیجه مستقیم دو مقوله اول است.

به دلیل افزایش توانمندی‌های زنان، هم‌اکنون مردان هم به این نکته پی برده‌اند که زنان دیگر همچون گذشته نیازمند آنها نیستند، بلکه می‌توانند به خود اتکا داشته باشند. نیاز به گفتن ندارد که این مسئله

آشفتگی‌ها و ابهاماتی را در جوامعی که هنوز هنجارهای اجتماعی آن بر اساس «آبرو» و «احترام» استوار است، به وجود می‌آورد. چنانکه می‌بینیم در این جوامع اعمالی که زنان در پرتو فقدان نظارت مردان و گسترش توانمندی‌های خود انجام می‌دهند، چه هراس‌ها و دغدغه‌های روزافزونی را برای مردان به وجود آورده است.

امروزه والدین به طور فزاینده‌ای به دختران خود اجازه می‌دهند تا تحصیلات عالی کسب کنند؛ هرچند که چنین اقدامی برای دخترانی که سن بلوغ را سپری کرده‌اند خلاف و مغایر با رسوم اخلاقی سنتی است. این مسئله که دختران طبقه محروم و کارگر تحصیلات دوره دبیرستان را سپری می‌کنند، خود کم پیشرفتی نیست. در واقع کاهش اختیارات مردان در اعمال نظارت بر حرکات و فعالیت‌های زنان در خانواده ناشی از همین بالا رفتن میزان تحصیلات زنان و دسترسی به رسانه‌های جمعی و اطلاعات می‌باشد. فقط آنچه که زنان در مدرسه یاد می‌گیرند مهم نیست بلکه همین که بعد از سن بلوغ می‌توانند از خانه بیرون بروند و در کلاس درس حاضر شوند (در حقیقت با جامعه‌ای بزرگتر که قبلاً از آن به دور و بی‌خبر بودند، حشر و نشر داشته باشند) برای آن‌ها تجربه‌ای گرانبها محسوب می‌شود.

شیوه زندگی و شأن و منزلت زنان نخبه - آنهایی که دارای تحصیلات عالیه هستند - به گونه‌ای تغییر کرده است که اکثرشان موفق شده‌اند از محدودیت‌های اجتماعی سنتی فرار کنند. اکثریت زنان نخبه در لاهور از دانشکده کینارد^۱ یا دانشکده لاهور^۲ فارغ‌التحصیل می‌شوند. می‌توان

1. Kinnard College

2. Lahour College

گفت که طی کردن مدارک دانشگاهی، ورود به قلمرو و مشاغل تخصصی غیرزنان، پیوستن به جنبش‌های سیاسی و حتی انتخاب همسر از سوی زنان به امری رایج تبدیل شده است. زندگی آنها به روشی مشابه زندگی مردان در سراسر جهان تغییر یافته است. اما این مسئله در مورد زنان فقیر صدق نمی‌کند. اگرچه برخی شباهت‌ها در اینجا نیز یافت می‌شود. بر اساس مصاحبه‌هایی که انجام دادم به جرأت می‌توانم بگویم که اکثر مردان شهر محصور لاهور به شدت معتقدند که فعالیت‌های مذکور خارج از حیطه و قلمرو مسئولیت‌های زنان است و زنان نخبه بیش از حد غربی شده‌اند به گونه‌ای که به صلاح آنان نیست. خانواده‌های طبقه کارگر آرزو می‌کنند که دخترانشان به دانشکده اسلامی دخترانه^۱ یا مدرسه عالی دولتی جدید زنان در بلال گنج^۲ که هر دو در حوالی شهر محصور لاهور واقع شده‌اند، بروند.^۳ اما هنوز راه زیادی مانده است تا هنجارهای آرمانی با واقعیت‌های زندگی روزانه - که دستیابی به یک ازدواج موفق و یا داشتن درآمد را مستلزم داشتن تحصیلات عالیه می‌داند - همسو گردد.

من در تحقیقات خود در دو مؤسسه آموزش عالی دخترانه فوق‌الذکر دریافتم که تغییر نگرشی که زمانی در میان زنان نخبه تحصیلکرده اتفاق افتاده بود، هم‌اکنون به دخترانی که به این دو دانشکده می‌روند نیز سرایت کرده است.^۴ یک بار با حدود پنجاه هزار نفر از دختران مدرسه عالی اسلامی به صحبت نشستیم. همه آنها اهل شهر محصور لاهور بوده و

1. Islamic Girls College

2. Bilal Ganj

۳. این مطالب بر اساس پژوهشی است که در سال ۱۹۸۷ م انجام شد. برای مطالعه بیشتر ر.ک: ویس، ۱۹۹۲ م.

۴. این پژوهش در سال ۱۹۹۲ م در هشت دانشکده در لاهور انجام شد.

از تحقیقات پیشین من در خصوص زندگی زنان مطلع بودند. آنها با من از مشکل پیچیده‌ای صحبت می‌کردند که با آن مواجه بودند؛ مشکلی که من تا آن زمان به آن پی نبرده بودم. آنها از یک طرف در دانشکده خود با تبلیغات و ایدئولوژی ملی‌گرایی مواجه بودند (شامل تأکید فراوان بر مطالعات اسلامی - پاکستانی در برنامه درسی، تلاش برای کمک به قربانیان سیل زده در مناطق روستایی، حمایت از استقلال کشمیر هند و دفاع از پاکستان در منازعات مربوط به رودخانه یخی سیاچن^۱ و موضوعات دیگری که آنها را به فعالیت‌های مربوط به پیشرفت جامعه سوق می‌داد) و از طرف دیگر با توجه به سطح تحصیلاتشان از آنها انتظار می‌رفت که در شأن و وضعیتی بسیار متفاوت از گذشته قرار گیرند. وانگهی آنها از اینکه نمی‌دانستند چگونه با دانش جدید و حس ملی‌گرایی خود کنار بیایند، دچار یأس و اضطراب شده بودند. هنگامی که رسماً و از طریق پرسشنامه از این افراد درباره رویاهایشان در خصوص شغل آینده‌شان سؤال کردم، اکثریت قریب به اتفاق آنها می‌خواستند معلم شوند. اما در صحبت‌های غیررسمی با آنها، از شغل‌های دیگری همچون روزنامه‌نگاری، مغازه‌داری و کارمندی در بانک سخن به میان می‌آوردند که با توجه به فرهنگ منطقه، این مشاغل مردانه محسوب می‌شود. آنها همچنین از یک نوع سردرگمی نسبت به دیگر افق‌های باز فراروی خود صحبت می‌کردند. حتی یکی از دختران این دیار به من می‌گفت آرزو دارد که برای آزادی مسلمانان کشمیر به جنگ برود در حالی که ارتش پاکستان با حضور زنان در صحنه‌های جنگ مخالف است.

1. Siachen

در میان دانشجویان مرد دانشکده‌های مختلف شهر لاهور با دو واکنش متفاوت نسبت به شایستگی‌های دانشجویان زن روبرو شدم. اکثر افرادی که وابسته به طبقات اجتماعی بالا بودند از تحصیل زنان استقبال کرده و زنان دارای تحصیلات عالیه را به عنوان همسر آینده خود ترجیح می‌دادند، در مقابل بسیاری از دانشجویان مرد از طبقه کارگر می‌گفتند دلیلی وجود ندارد که زنان در دانشگاه‌ها جای مردان را اشغال کنند و فرصت‌های شغلی را که مردان به آن نیاز دارند، تصاحب کنند. این افراد به رغم اینکه با دانشجویان زن همکلاس هستند اما راضی نبودند که زن یا خواهر خودشان با آنها وارد دانشکده شوند. واضح است که دسته اخیر بیش از دسته اول از سوی زنان تحصیلکرده احساس خطر می‌کردند.

به نظر می‌رسد که کمرنگ شدن علاقه به حفظ خانواده‌های گسترده نیز برای زنان از بُعد خشونت خانوادگی، عواقبی را در برداشته باشد. نظام ازدواج‌های سنتی با ساختار خانواده گسترده تناسب کامل دارد. در گذشته اگرچه مردان تمایل داشتند تا رفتار همسران خود را کنترل و محدود نمایند اما دعوای خانوادگی با دخالت دیگر اعضای خانواده حل و فصل می‌شد. اگرچه هنوز هم، به رغم تغییر نظام خانواده از گسترده به هسته‌ای، اعضای خانواده‌ها تمایل دارند تا در حل مشکلات دخالت کنند، اما خلأ ناشی از عدم حضور دیگر اعضای خانواده در خانه احتمال گسترش خشونت‌های خانوادگی را افزایش می‌دهد.

در مورد بسیاری از زنان، همچون زنان کفاش و زنان سمبوسه فروش، هنگامی که کار آنها با کار خانواده تلفیق می‌شود، کار ویژه هر کدام از زن و مرد در نتیجه افزایش دخالت زنان در اقتصاد خانواده، تغییر می‌کند؛ اما این مسئله بر قدرت تصمیم‌گیری زنان در خانواده نمی‌افزاید. هنگامی که

زنان با کار خود منبع اصلی درآمد خانواده می شوند (همچون زنانی که به ساخت جواهرآلات بدلی در دروازه باتی^۱ مشغول هستند و پول خوبی هم به دست می آورند اما شوهرانشان در مغازه های دست دوم فروشی خود درآمد چندانی ندارند، و یا زنانی که در نتیجه اعتیاد شوهرانشان در دروازه دهلی به آرایشگری مشغولند) اگرچه در مسائل مهم خانواده نفوذ بیشتری اعمال می کنند اما هرگز مستقلاً قادر به تصمیم گیری نخواهند بود. حتی زن بیوه ای که برای تأمین مخارج بچه های خود به گلسازی مشغول است، هنگام ازدواج فرزندش مجبور است به تصمیم برادرشوهرش تن در دهد.

این امر ما را به مقوله سوم تغییرات حاصله در تصورات و انتظارات جنسیتی - که مربوط به قدرت و فعالیت افراد خانواده است - رهنمون می کند. مردان و زنان درک و بینش متفاوتی از تغییرات موجود دارند. اگرچه مردان معتقدند که زنان نسبت به گذشته قابلیت های بیشتری به دست آورده اند، اما مردانی که زنانشان تحصیل کرده یا به دلیل داشتن شغل، به لحاظ اقتصادی مستقل هستند احساس خطر می کنند که مبادا احترامشان از بین برود و در میان دیگر مردان، شأن و منزلتشان خدشه دار شود. آنها فکر می کنند جامعه، زنان را در امور اقتصادی درستکارتر از مردان می داند.

مردان، دیگر اعتماد عمیقی را که در گذشته نسبت به یکدیگر داشتند، ندارند. عامل کم شدن این اعتماد، به فساد مالی سالهای اخیر برمی گردد که از دید بسیاری از مردان طبقه کارگر باعث رواج اعمال غیراخلاقی در

1. Bhati Gate

مقابل درستی‌کاری شده و به طور بی‌سابقه‌ای توجه مردم را به سوی پول‌پرستی و دنیاگرایی سوق داده است. بسیاری از زنان می‌گفتند که دیگر همچون گذشته نمی‌توانند با خیال راحت به مردان خانواده خود اعتماد کنند. آنها می‌گفتند که مردان زیادی را دیده‌اند که همسران خود را به امان خدا رها کرده و برای کار به خارج از کشور رفته یا در دام اعتیاد گرفتار شده‌اند. یکی از زنان آنجا که به ساخت جواهرآلات بدلی مشغول بود می‌گفت درحال حاضر برای دختران، بهترین راهبرد مؤثر این است که به تحصیل علم روی آورند؛ چرا که طلا و مال و املاک را می‌توان همیشه به دست آورد. او در مورد آینده دختر خود نگران بود زیرا خانواده‌های گسترده زیادی را دیده بود که از هم پاشیده‌اند و مردانی را دیده بود که از زیر بار وظایف سنتی خود شانه خالی کرده بودند.^۱ به نظری، و بسیاری دیگر، تحصیل و فرصت‌های شغلی موجود برای زنان می‌تواند گام مهمی در جهت استقلال باشد.

نتیجه

به نظر می‌رسد میزان تغییر نگرش زنان در مورد خودشان دیگر بیش از میزان تغییری است که در سه مقوله مذکور روی داده است. اکنون آنها می‌دانند که توانایی‌های بیشتری دارند و بر همین اساس انتظاراتشان از آنچه که زنان قادرند بر عهده بگیرند و از آنچه می‌توانند به دست آورند - به ویژه دختران تحصیلکرده - به طور بی‌سابقه‌ای بالا رفته است.

۱. برای مطالعه بیشتر در رابطه با دیدگاه زنان در مورد اینکه چگونه وظایف خانواده‌ها در حال تغییر است، بنگرید به: ویس، ۱۹۹۲ م.

نظرات اظهار شده از سوی زنان، حاکی از تغییرات روزافزون در روابط حاکم بر دو جنس زن و مرد است. چنانکه دیدیم، آنها می‌گفتند اکنون دیگر کمتر زنی در شهر قدیمی پیدا می‌شود که برقع (نوعی حجاب) بپوشد؛ هرچند هنوز در برخی مناطق رایج است. اگرچه امروز محدودیت‌های سابق خانواده‌ها نسبت به رفتار و فعالیت‌های زنان از بین رفته است، اما این امر جای خود را به مشکل جدیدی که فعالیت‌های آنها را تهدید می‌کند، داده است. این تهدید جدید خشونت جنسی افراد ناشناس علیه زنان است. این خشونت‌ها بیشتر متوجه زنانی است که [جهت تحصیل یا کار] از شهر محصور خارج می‌شوند. در گذشته زنانی به عنف به ندرت اتفاق می‌افتاد و اگر هم اتفاق می‌افتاد، اقدامی تلافی جویانه علیه دشمن محسوب می‌شد. اما این مسئله امروزه تغییر یافته است؛ [اکنون این سؤال مطرح است که] آیا افزایش خشونت علیه زنان حاکی از این مطلب است که مردان می‌خواهند قدرت خود را نشان دهند یا اینکه می‌خواهند زنانی را که هنجارهای سنتی را کنار گذاشته و فراتر از حوزه محدودیت‌های اجتماعی گام نهاده‌اند، تنبیه کنند؟

یکی از نتایج مهم این است که ماهیت محدودیت‌های اعمال شده بر رفتار زنان در این محیط شهری در حال گذار، در حال جرح و تعدیل است. با وجود این، هنوز عواملی وجود دارد که دیدگاه کلیشه‌ای و تحجرآمیز نسبت به جایگاه زنان در خانواده و دیگر پندارهای سنتی راجع به قیومیت مردان خانواده - که مردم مکرراً آنها را به زبان می‌آورند - را ترویج می‌دهد. از مهمترین این پندارها، تصورات سرکوبگرانه در خصوص زنان است که گسترش یافته و حتی دولت نیز آنها را ترویج می‌کند؛ چنانکه دولت ضیاءالحق زنانی را که خود را به چادر و

چهاردیواری خانه محدود کرده‌اند به عنوان الگوی جامعه معرفی کرد. در پایان و به عنوان نتیجه‌گیری این سؤال مطرح است که چگونه می‌توان به استلزامات فرآیند تغییر در تصورات جنسیتی - که رو به بهبود اوضاع جامعه دارد - پی برد؟ نمی‌توانیم این مسئله را از پیامدهای سایر حوادثی که به صورت جهانی رخ می‌دهد جدا نماییم. به عقیده گلنر (۱۹۸۱) اختلال در یک قرارداد اجتماعی - که زمانی در قرآن از آن سخن به میان آمده و هم اکنون هنجارهای جامعه مدنی متحول آن را به چالش فراخوانده است - روابط جنسیتی را با نوعی آشفتگی اجتماعی مواجه می‌گرداند. مواجهه با این چالش‌ها و به رسمیت شناختن توانمندی‌های زنان، به عنوان فرآیندی مطلوب و اجتناب‌ناپذیر، سرانجام به تقویت یک نظم اجتماعی احیاء شده در میان مسلمانان خواهد انجامید.



زنان و حجاب

پاسخ‌های فردی به فرایند جهانی

• هلن واتسن

درآمد

با توجه به سبک‌های مختلف لباس زنان در جوامع اسلامی، صحبت از، «حجاب»، نوعی تقلیل‌گرایی گمراه‌کننده^۱ است. با وجود این، از مضمون آشنای «وجوه تشابه و افتراق»، که به مفسران اجازه می‌دهد تا اشکال محلی اسلام را در چارچوب گسترده اصول و رسوم کلی مورد بررسی قرار دهند، نیز می‌توان برای پرداختن به مسئله «حجاب» و پوشش بهره برد. «نوع حجاب»، بسیار متنوع است. از چادر مشکی

1. Misleading reductionism

یکدست که زنان در ایران بعد از انقلاب به سر می‌کنند گرفته تا روسری‌های «رنگارنگ» منحصر به فرد زنان در حکومت اشرافی جدید مصر. این طیف گسترده از اشکال پوشش - از لباس‌های رسمی دولتی تا مدل‌های فردی - عرصه‌ای فراگیر برای ارائه الگوهای محلی پوشش است که روسری‌های رنگی دختران روستایی ترک، نوع خاص پوشش زنان مسلمان اروپا (موسوم به تای‌راک)^۱، پوشش سفید زنان الجزایر (موسوم به هایک)^۲ و برقع^۳ زنان عمانی همه را دربرمی‌گیرد. هر یک از این اشکال گوناگون لباس، در اهداف عملی و نمادین حجاب، که همانا حفظ حجب و حیا و شرم از برهنگی است، ریشه دارد.

از دیدگاه مفسران غربی هیچ شکلی از لباس مانند حجاب این‌قدر موضوع مناقشه و واکنش‌های غیرارادی اندیشمندان نبوده است. کثرت کتاب‌هایی که درباره زنان و وضعیت حجاب آنها نوشته شده، ما را به این نکته مهم رهنمون می‌کند که مشارکت و فعالیت عمده زنان مسلمان در جامعه معطوف به «حالتی از حجاب» است. نزد نویسندگان غیرمسلمان، حجاب به عنوان پوششی دست و پاگیر و محدود کننده، نشانه بارز ظلم به زنان و یک نوع محدودیت اجتماعی محسوب می‌شود که به لحاظ دینی مؤید لزوم پنهان ماندن زن از نگاه مرد بوده و اوضاع سیاسی - اجتماعی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. به عقیده یونی ویکن^۴ دیدگاه خاص غربی‌ها نسبت به حجاب زنان و پرده‌نشینی^۵ آنها اشاره به این امر دارد که، حجاب و پرده‌نشینی به خاطر محدودیت‌هایی که بر سر راه فعالیت و استقلال

1. Tie Rack

2. Haik

3. Burja

4. Unni Wikan

5. Seclusion

زنان ایجاد می‌کند، ذاتاً سرکوبگر و در نتیجه ظالمانه است.^۱ (۱۹۸۲ م، ص ۱۰۵). نویسندگان بومی، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، که دیدگاه مثبت‌تری نسبت به حجاب دارند بر نیروی رهایی‌بخش حجاب و امتیاز ویژه «عدم جلب توجه شدن»^۲ فرد در اجتماع تأکید دارند. فدوی الجندی^۳ می‌گوید در مصر زنان جوانی که به حجاب روی می‌آورند، با توجه به حضور روزافزونشان در مکان‌های عمومی، نگران حفظ «پاکدامنی»^۴ و «نامحرم بودن»^۵ خود هستند. (۱۹۸۱ م، صص ۸۵ - ۴۶۵) رابطه منطقی بین دو نیروی «محدودکننده» و «رهایی‌بخش» حجاب پیچیده‌تر از پیامدهای احتمالی حضور این پدیده در جامعه است. فرح آذری معتقد است در ایران «محدودیتی که یک حکومت اسلامی بر زنان تحمیل کرد، هزینه اندکی بود که می‌بایست آنها در ازای امنیت، اقتدار و عزتی که همین حکومت به آنان ارزانی کرده بود، بپردازند.» (۱۹۸۳ م، ص ۷۱) از مطالب کوتاهی که درباره تفاسیر مختلف و اغلب ضدونقیض درباره اهمیت حجاب بیان شد، روشن است که حجاب هم بُعد عملی و هم بُعد نمادین دارد.

بحث حجاب و پوشش، جایگاه ویژه‌ای در مباحث روز دنیا درباره فرایند جهانی شدن و پست‌مدرنیته دارد. مناقشات زیادی در مورد معنا و

۱. ویکن در جای دیگر، تحلیل خود را بر اهمیت پرداختن به معانی شخصی رعایت حجاب متمرکز می‌کند. او می‌گوید که زنان این محدودیت‌ها و قید و بندها را نه نشانه ظلم بلکه سرچشمه افتخار و نشانه‌ای بر حرمت و احترام خود تلقی می‌کنند. (۱۹۸۲ م، ص ۱۸۴).

2. anonymity

3. Fadwa Elgunidi

4. Repectalility

5. Untouchagility

اهمیت حجاب در جوامع گذشته و حال وجود دارد. به نظر می‌آید حجاب، به عنوان یک موضوع مورد مناقشه عمومی، به یک اندازه مورد علاقهٔ مفسران و صاحب‌نظران باشد. این موضوع مرزهای فرهنگی بین شرق و غرب و مسلمان و غیرمسلمان را درنور دیده است. مباحثی که دربارهٔ حجاب مطرح شده، شامل نظریات مناقشه برانگیز و پرطمطراقی است که بر مسائل پسامدرنی از قبیل سبک^۱، نمادشناسی^۲، مصرف‌گرایی و مسائل قدرت، بازنمود^۳ و غیریت^۴ استناد می‌کند. وقتی که سلمان رشدی در کتاب آیات شیطانی، فاحشه‌خانه^۵ را «حجاب» نامید، نشانه روشنی از یک نمادگرایی منطبق با دیدگاه غربی‌ها از حجاب را ارائه داد.

گفته^۶ در آغاز قرن نوزدهم پیش‌بینی کرد که مفاهیم «شرق و غرب»^۷، دیگر موضوعیت نخواهند داشت. این مطلب اشاره به زوال تقسیم‌بندی‌های قدیم شرق و غرب و ظهور نگرانی «عصر جدید روشنگری» به همراه جهانی‌شدن بشر دارد. روزهای پایانی قرن بیستم، پیش‌بینی‌گفته مبنی بر همگرایی شرق و غرب را نادرست جلوه داد؛ چرا که شکاف بین آن دو بیشتر شد و در نتیجه سخن کیپلینگ^۸ که می‌گفت «شرق شرق است و غرب، غرب» بر سخن‌گفته غالب آمد. (بنگرید به: حورانی، ۱۹۹۱م، فصل پنجم) به نظر می‌رسد که از دیدگاه خاص پست‌مدرن، دو قطب شرق و غرب همچنان وجود خواهند داشت و با وجود تأثیرات شگرف بر یکدیگر، هم‌بسته مسالمت‌آمیزی خواهند

1. Style	2. Iconography	3. representation	4. Otherness
5. the brothel	6. Gothe	7. Orient and Occident	
8. Kipling			

داشت. اگرچه بسیاری از مشخصه‌های تمایزات فرهنگی کمرنگ شده‌اند، با وجود این مردم در بسیاری از مناطق جهان شدیداً به ویژگی‌های نژادی و احیای سنت‌های خود وفادار هستند. این نکته در مورد حجاب بسیار صادق است. گسترش جهانی مهاجرت و تبادلات بین فرهنگی موجب حضور آشکار زنان محجبه در کشورهای غربی شده است. با این همه این بدان معنا نیست که یک مفهوم کثرت‌گرایانه و حساس از حجاب در تصور عموم مردم غرب نقش بسته است، حجاب هنوز در نگاه غرب، نماد غیریت اسلام است و به عنوان مظهر ظلم به زنان تقبیح می‌شود؛ شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد احساسات ضداسلامی معاصر در اروپا بیانگر موضوعی است متفاوت با آنچه که کیپلینگ گفته است، این موضوع، ترس از «شرق شدن غرب» در نتیجه حضور علنی و آشکار فرهنگ‌های دیگر در غرب است.

هدف من در این مقاله پرداختن به مسئله گرایش به حجاب به عنوان یک فرایند جهانی با توجه به واکنش‌های مشخص فردی نسبت به این مسئله است. به طور کلی، واقف بودن به معانی فرهنگی پوشش و نقش مد به عنوان شاخص موقعیت اجتماعی و هویت فردی از اهمیت بالایی برخوردار است. معانی جنسیتی مد اروپایی که اهمیت سیاسی و فردی لباس را آشکار می‌سازد، همواره موضوع بررسی‌های فمینیستی بوده است.^۱ به ابعاد سیاسی و فردی حجاب (هم به عنوان پوشش اصلی بدن و هم به عنوان پوشش اضافی و انتخابی) کمتر توجه شده است. این تفسیر از معانی حجاب، این مسئله را از دو بُعد مرتبط به هم یعنی بُعد مذهبی -

۱. دو کتاب ویلسن (۱۹۸۵ م) و گاربر (۱۹۹۲ م) از اولین آثار فمینیستی درباره پوشش و جنسیت هستند.

معنوی و بُعد سیاسی - اجتماعی، مورد بررسی قرار می دهد. هدف، پرداختن به اصول کلی حاکم بر حجاب و مسائل اساسی بحث درباره ماهیت آن از طریق بررسی برخی از مفاهیم لباس محجوبانه که در قرآن مشخص شده، می باشد. به منظور بررسی این موضوع که حجاب در سطح محلی چگونه تلقی شده و چگونه مورد استفاده قرار می گیرد، اهمیت فردی گرایش به حجاب را از زبان سه زن مورد بررسی قرار خواهیم داد. (این سه زن عبارتند از: یک دانشجوی انگلیسی تبار، یک کارگر الجزایری که در کارخانه ای در فرانسه مشغول به کار است و یک سبزی فروش مصری^۱). نگرش این زنان به حجاب که در توضیحاتشان نسبت به اهمیت حجاب بیان شده، نشان می دهد که هیچ «نگرش اسلامی» واحدی درباره آن وجود ندارد، بلکه حجاب امری است فردی که نوع آن به انتخاب فرد بستگی دارد و روشی است برای بیان جایگاه اجتماعی افراد و در عین حال یک وظیفه دینی و نمادی از سبک سنتی لباس پوشیدن است.

اصول کلی حاکم بر حجاب

بسیاری از موضوعات مربوط به حجاب بر روی مفهوم قرآنی حجب و حیا متمرکز است. مفهوم حجب و حیا (سترالعورة یا پوشاندن شرمگاه)^۲ زمینه را برای تنظیم رفتار زن و مرد، تفکیک آنها و پوشش مناسب برای هر کدام فراهم می آورد. قرآن می گوید: «در رفتارت [فروتن]

۱. این اطلاعات بر اساس یک تحقیق میدانی در مصر (۸ - ۱۹۸۶ م)، فرانسه (۱۹۹۰ م) و انگلستان (۲ - ۱۹۹۱ م) است.

2. Modesty (Sitr al - aura)

محجوب باش»، (سوره ۳۱، آیه ۱۹)^۱. قرآن همچنین پاداش خداوند برای مردان و زنانی که «حجب و حیای خود را حفظ می‌کند»، (سوره نور، آیه ۳۰) یادآور می‌شود. در ترجمه‌های دیگر قرآن به زبان انگلیسی مفهوم قرآنی حجب و حیا با رفتار جنسی پیوند داده شده است. آربری (۱۹۶۴م) این آیه را برخلاف پیکتال^۲ (۱۹۷۶م)، که این گونه ترجمه کرده «حجب و حیای خود را حفظ کنید»، به این صورت ترجمه کرده است که «اندام جنسی خود را حفظ کنید» و داود در ترجمه خود (۱۹۵۶م) واژه «پاکدامنی»^۳ را برای ترجمه این آیه برگزیده است. دستورات خاص اسلام به زنان در آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور این چنین آمده است:^۴ «به زنان مؤمن بگو دیدگان‌شان را فروافکنند و محجوب و با حیا باشند و زینت خود، جز آنچه عیان است، آشکار نسازند و روسری‌های خود را بر گریبان افکنند و زینت خود را جز برای شوهران و پدران [...] آشکار نکنند».^۵

در اسلام روابط زن و مردی که به لحاظ نسبی یا سببی هیچ ارتباطی با

۱. ظاهراً استناد مؤلف به این آیه از قرآن نابجاست و وی دچار اشتباه شده است؛ چراکه واژه Modesty در زبان انگلیسی هر دو معنای فروتنی و شرم را می‌رساند و از آنجایی که آیه نوزدهم سوره لقمان (واقصد فی مشیک...) فروتنی در رفتار را توصیه می‌کند، در ترجمه آن به انگلیسی از واژه Modest استفاده شده و مؤلف در این آیه معنای فروتنی Modesty را با معنای شرم و حیا خلط کرده است (م).

2. Pickthall

3. Chaste

۴. فقط آیه ۳۱ در این رابطه می‌باشد؛ آیه ۳۰ دستورات اسلام به مردان است (م).

۵. ادامه این آیه سایر افرادی را که زنان می‌توانند «زینتشان را برای آنها آشکار کنند»، بازگو می‌کند. همه نقل قول‌های قرآنی این تحقیق از ترجمه پیکتال از قرآن به زبان انگلیسی (۱۹۷۶م) برگرفته شده است.

هم ندارند، تنها در مواقع و شرایط کاملاً کنترل شده میسر است. سنت پسندیدهٔ نکاح و حالت تحریم شده زنا دو مقولهٔ بنیادین در روابط زن و مرد است. همان‌طور که سندرز^۱ استدلال کرده این دو مقوله مرز بین زن و مرد را تعریف کرده و به آن استحکام بخشیده است؛ «مرزی که هم در مباحث نظری و هم در ساختارهای اجتماعی عمیقاً ریشه دوانده است».

مشهورترین حالت این مرز، یعنی تفکیک اجتماعی زن و مرد، تنها بیان بسیار ملموس این عقیده بود که جنس مذکر و مؤنث ضد هم هستند و ایجاد یک جامعهٔ منظم و مطلوب در گرو حفظ مرزها و حدودی است که خداوند مقرر داشته است (سندرز، ۱۹۹۱ م، ص ۷۴).

در قرآن، مفهوم حجب و حیا و معنای ضمنی آن در رابطه با روابط جنسی مجاز و غیرمجاز، برای رفتار زنان و مردان به طور یکسان به کار رفته است (بنگرید به: سورهٔ نور، آیه ۵۸؛ سورهٔ احزاب، آیه ۱۳)^۲ کانون اصلی تفسیر این آیات متمرکز بر خطراتی است که رفتار جنسی زنان برای نظم اجتماعی ایجاد می‌کند. فقهای اسلامی بر این عقیده‌اند که زنان به خاطر دامن زدن به روابط جنسی غیرمجاز - روابط نشأت گرفته از حساسیت مردان به جذابیت ذاتی زنان - منشأ اصلی فتنه هستند.^۳

در اینکه به منظور حفظ شرم و حیا باید برخی از اعضای بدن را پوشانید، همه اتفاق نظر دارند. برای زنان، این اعضا به صورت‌های

1. Sanders

۲. واژه «عورت» در آیات فوق در غیر معنای مورد نظر نویسنده به کار رفته است (م).

۳. حدیث نبوی «برای مردان فتنه‌ای زیانبارتر از زن وجود ندارد»، نیز اغلب برای تأکید بر همین نظریه ذکر می‌شود. بنگرید به: کتاب بودیبه (۱۹۸۵ م، صفحات ۱۱۸ به بعد) احادیث مربوط به زن و فتنه.

متفاوتی تفسیر شده است. چنانچه برخی گفته‌اند ستر عورت در مورد زنان شامل «پوشاندن تمام بدن به استثنای صورت و کف دست و پاست»^۱ اگر ارزش حجاب در رعایت حجب و حیا و پوشش اعضای شرم‌آور است، در آن صورت این مسئله پیش می‌آید که چه چیزی شرم‌آور است که باید از نگاه عموم پوشیده و پنهان ماند؟ یا به عبارت ساده‌تر چگونه است که مفهوم شرم از برهنگی گاهی در پوشش مو و صورت و گاهی پوشش کامل بدن معنا پیدا می‌کند؟

اشارات قرآن در مورد لباس، حجب و حیا و برهنگی باید در شرایط زمانی، مکانی و متنی خاص خود مورد بررسی قرار گیرد. آیه ۲۲ سوره اعراف می‌گوید که از بین رفتن ستر عورت آدم و حواء منجر به این شد که آنها نسبت به شرم از برهنگی شناخت پیدا کنند. «و چون از میوه آن درخت خوردند، عورت‌هایشان بر آنها آشکار شد و از برگ درختان بهشتی برای پوشاندن عورت خود استفاده کردند.» این سوره در ابتدای ظهور اسلام در مکه، زمان انتقال و آموزش عقاید و اعمال دینی به تازه مسلمانان، نازل شد. در این سوره میان مفهوم شرم از برهنگی و مفهوم تقوا - که از طریق ایمان به دست می‌آید - تفاوت ذکر شده است. نکته مهم این است که پوشاندن برهنگی به خودی خود و لزوماً مستلزم (ثبوت) تقوا و پارسایی نیست. اشارات قرآنی در مورد پوشش بدن هر دو جنس زن و مرد را شامل می‌شود. (در قرآن) مفهوم شرم از برهنگی بیانگر یک حالت اساسی و فطری انسانی است که به همه انسان‌ها تعمیم یافته است.

۱. ابوداود حدیثی را از پیامبر بدین گونه روایت می‌کند که «دختری که به سن بلوغ رسیده

باید همه جای بدن خود را به جز صورت و کف دست، بپوشاند.» (بنگرید به: بودیه،

۱۹ م؛ مسلم، ۱۹۸۳ م).

قرآن در سوره نور مفهوم شرم از برهنگی را در متن روابط اجتماعی مطرح می‌کند. در این سوره زن و مرد هر دو به حفظ حجب و حیا سفارش شده‌اند اما در مورد لباس مناسب زنان اشاره ویژه‌ای شده است (آیه ۳۱). در این سوره همچنان نمونه‌هایی از پوشش محجوبانه برای طبقات خاصی از زنان ذکر شده است. برای مثال یک شکل مجاز و مطلوب پوشش برای زنان یائسه‌ای که دیگر امید به زناشویی ندارند، اینگونه ذکر شده است «و زنان یائسه‌ای که امید زناشویی ندارند، بر آنان گناهی نیست که پوشش خود را [...] فروگذارند». (سوره نور، آیه ۶۰).

در سوره احزاب به عزلت و پرده‌نشینی زنان پیامبر در خانه اشاره‌هایی شده است. در آیه ۵۳ این سوره آمده است: «هنگامی که از همسران پیامبر چیزی خواستید، از پشت حجاب و پرده آن را از ایشان بخواهید که این کار برای دل‌های شما و دل‌های ایشان پاکیزه‌تر است». همچنین در این سوره، حجاب به عنوان نماد عمومی هویت اسلامی و سپری در برابر دست‌درازی به زنان بیان شده است: «ای پیامبر! به همسران و دختران و زنان مسلمان بگو که روسری‌های خود را بر خود بپوشند که این کار باعث شده تا آنها [به عنوان یک زن مسلمان] شناخته شده و از تعرض و تجاوز به دور مانند» (آیه ۵۹).

لازم به ذکر است که سوره نور و سوره احزاب بخشی از قرآن هستند که طی سال‌های پنجم و ششم هجرت، سال‌های تثبیت امت اسلامی در مدینه، نازل شد. در این شرایط زمینه برای پرداختن به توصیه‌های دقیق‌تر و روشن‌تر در مورد نوع لباس - به عنوان بخشی از فرایند تثبیت اصول فردی و اجتماعی رهبری جامعه نوپای اسلامی - فراهم بود. لیلا احمد خاطر نشان می‌کند:

عقیده تشکیل جامعه اسلامی توسط مردمان این دوره شکل گرفت و برداشت آنها از روابط مناسب و شایسته بین زن و مرد به عنوان نظر نهایی و خطاناپذیر از مفهوم اسلامی عدالت تثبیت و برای همیشه بر مسلمانان تحمیل شد^۱ (۱۹۹۱ م، ص ۶۱).

در آیه ۳۱ سوره نور به پیوند تنگاتنگ بین حجاب و روابط جنسی مجاز (یا ازدواج) به طور ضمنی اشاره شده و فهرست افرادی که مجازند یک زن بی حجاب را ببینند، ذکر شده است. (بر اساس این آیه) علاوه بر شوهر زن، دیگر محارم او (کسانی که ازدواج آن زن با آنها ممنوع است) شامل پدر، پدر شوهر، پسران، پسران خواهر... و دیگر کسانی که به لحاظ جنسی زن را تهدید نمی کنند - کنیزکان، خواجگان و کودکان - نیز می توانند زن را در حالت بی حجابی ببینند. اشارات قرآن در مورد مفهوم پوشش و حیا در دو سوره بعد نیز پوشش زنان را، هم در مکان های خصوصی و هم در مکان های عمومی، مورد تأکید قرار می دهد؛ قرآن بین نوع پوشش در داخل خانه و بیرون از آن تمایز قائل شده است که در ضمن آن نکات مهمی را برای زنان و نوع روابط و وظایف جنسی در جامعه اسلامی بازگو می کند. در آیه ۳۱ سوره نور به زنان سفارش می شود که در محیط خانواده اگر احتمال حضور نامحرمان می رود، در حضور آنها حجاب خود را به سرگیرند. راجع به وضعیت حجاب زنان در اماکن عمومی نیز در آیه ۵۹ سوره احزاب سخن به میان آمده است. در این آیه به زنان توصیه شده است که هنگام بیرون رفتن از خانه خود را با چادرهایشان (جلابیب) بپوشانند. در احکام مربوط به نوع پوشش محجوبانه در سوره نور و

۱. همچنین بنگرید به: مقدم (۱۹۹۳ م).

احزاب دو نکته به هم پیوسته که ارتباط آنها با هم روشن و واضح است، گنجانیده شده است که عبارتند از: ضرورت اجتماعی رعایت حجب و حیای زنان با توجه به ویژگی‌های و سوسه‌انگیز جنس زن؛ و نظارت شدید بر پوشش زنان به نحوی که در مکان‌های عمومی با حجاب‌تر از محیط‌های خصوصی خانوادگی باشند.

برای شناخت دیدگاه قرآن در مورد مفاهیم مرتبط با پوشش، لازم است دیگر احکام قرآنی مربوط به نوع پوشش انسانی را مورد بررسی قرار دهیم. آیه ۲۶ سوره اعراف مسائلی درباره نوع لباس که به حجاب، تقوا و شرم و حیا ربط دارد، مطرح می‌کند. در این آیه می‌خوانیم «ای فرزندان آدم! به راستی که برای شما لباسی فرو فرستادیم تا هم شرمگاه شما را بپوشاند و هم مایه تجمل و زیبایی باشد، و لباس تقوا بهتر و برتر است». این آیه به سه نوع پوشش متفاوت اشاره دارد: نخست لباس‌های اساسی و ابتدایی که برهنگی را می‌پوشاند و «جامعه متمدن بشری» را از «حالت فطری حیوانی» مجزا می‌کند. دوم «لباس‌های زیبا» که بیانگر شأن، سرمایه و سلیقه افراد است و سوم «لباس تقوا» که بیشتر جنبه معنوی و نمادین دارد. البته از یک منظر، لباس تقوا ممکن است به نوع خاصی از پوشش اطلاق شود که نشانگر تقوا، حجب و حیا یا گرایش‌های مذهبی کسی است که آن را می‌پوشد، اما وجه استعاری‌تر این است که لباس تقوا را «حالت متقی بودن» تفسیر کنیم که به سادگی از طریق نوع خاصی از پوشش به دست نمی‌آید. به بیان دیگر اصطلاح «لباس التقوی» در آیه ۲۶ سوره اعراف به طور ضمنی نشان می‌دهد که نوع پوشش به تنهایی نمی‌تواند شاخص معتبر و قابل اعتمادی برای حجب و حیا باشد. در آیه ۳۱ سوره اعراف سفارش شده که «به هنگام حضور در مسجد لباس

زینتی خود را بپوشید»، اما این مسئله در ادامه آیه با هشدار علیّه افراط کاری [...] ولاتسرفوا...[...] تعدیل شده است. این سوره روشن می‌کند که خداوند به تقوا و پرهیزگاری بیش از هر چیز دیگری ارج می‌نهد و کیفیت لباس مؤمن در ارزش معنوی و روحانی او دخیل نیست.

با این تفصیل، حجاب در معنای ستر عورت به دلیل ارتباط و التزام پوشنده آن با حجب و حیا و دینداری ممکن است لباس تقوا تلقی شود اما از دیدگاه معارف اسلامی پوشش به تنهایی و خودی به خود ضامن تقوا و پرهیزگاری نیست. برای اینکه به مفهوم اساسی حجاب (همان‌طور که در متن فرهنگی - اجتماعی و سیاسی جامعه درک شده و عملاً مورد استفاده قرار می‌گیرد) پردازیم، لازم است تا آرمانهای اسلامی و توصیه‌های قرآنی را با دیدگاه‌های بومی درباره حجاب و پوشش در کنار هم قرار داده و بررسی کنیم؛ به ویژه مسائلی از قبیل تفاسیر متعدد درباره نوع پوشش در سطوح فردی و فرهنگی - اجتماعی، کنش متقابل بین رفتارهای اجتماعی و حضور زنان در مکان‌های عمومی و معنای حجاب برای زنانی که آن را اختیار می‌کنند، باید مورد بررسی قرار گیرد. مسائل اساسی مرتبط با یک دیدگاه تعمیم یافته در مورد پدیده جهانی حجاب در اظهارات زنی که اهل یکی از مناطق فقیرنشین قاهره است، این‌گونه خلاصه شده است:

زمانی که یک دختر بودم، می‌شد میان مُد و لباس مناسب تمایز قایل شد... حجب و حیا ویژگی شخص است نه لباس او. اما به نظر می‌آید، امروزه خیلی از دختران جوانی که به حجاب روی می‌آورند تصور می‌کنند بلندی لباس تمام آن چیزی است که آنها را یک مسلمان خوب جلوه می‌دهد.

برداشت‌های مختلف

مشکل اساسی، جدای از اشارات قرآنی در مورد لزوم بی‌قید و شرط حجب و حیا، رابطه بین حجاب و فرایند اجتماعی آن است. مفسران در مورد اینکه آیا رعایت حجاب حکم و جوب دارد یا نه، بحث و اختلاف نظر دارند. اساس این مسئله در قرآن نیز بحث برانگیز است. آنچه مسلم است این است که در میان خود مسلمانان بر سر وجود یک شکل خاص از حجاب - به گونه‌ای که لزوم رعایت حجب و حیا بر آن تصریح دارد - اتفاق نظر وجود ندارد.^۱ اکبر احمد دیدگاه کلی و مفید خود را در این زمینه این گونه بیان می‌کند:

اسلام حجب و حیا را برای زن و مرد واجب کرده است و بنابراین پوشیدن لباس تنگ و چسبانی که جذاب و بدن‌نما باشد این حکم را نقض می‌کند (۱۹۹۲ م، صص ۳ - ۱۹۲).

اما جدای از مشکل تشخیص انگیزه پوشیدن نوع خاصی از لباس و

۱. خلف‌الله می‌گوید: قرآن نوع خاصی از «پوشش اسلامی» را برای زنان تجویز نمی‌کند؛ زیرا «سبک لباس متناسب با زمانه و شرایط اجتماعی تغییر می‌کند، درست همان گونه که آداب معاشرت و هنجارهای رفتار اجتماعی تغییر می‌کند. (نقل در فریر استواسر، ۱۹۸۷ م، ص ۲۶۳). در مقابل این نظریه، فریر استواسر نظر یک متأله محافظه‌کار را این گونه نقل می‌کند که اسلام «زنان مؤمن» را به پوشش اسلامی کامل سفارش می‌کند و اگر زنی چنین توصیه‌ای را رعایت نکرد ایمان خود را از دست خواهد داد و از سوی خداوند مجازات خواهد شد. اولاً به خاطر اینکه کوتاهی در رعایت حجاب نوعی گناه است و ثانیاً به خاطر اینکه او تمامی مردانی را که با او در ارتباطند به فساد می‌کشاند و میل شهوانی لجام گسیخته آنان را تحریک می‌کند و مرتکب گناه می‌شوند. (استواسر، ۱۹۹۱ م، ص ۲۷۳).

جذّابیت آن، حجب و حیا همچنان به عنوان یک مفهوم فرهنگی پیچیده باقی می‌ماند؛ چرا که این مفهوم هم به یک حالت درونی و هم به یک مجموعه رفتارهایی که نشانگر آن حالت درونی است اطلاق می‌شود. با توجه به این می‌توان این گونه استدلال کرد که حجاب هر دو جنبه حجب و حیا را پوشش می‌دهد. مسئله پیچیده‌تر این است که ملاحظه حجاب به عنوان نماد موقعیت و شأن اجتماعی که ریشه در آداب و سنن عصر جاهلی دارد، با روح اسلام و خصلت مساوات‌طلبانه آن در تضاد است. مفسرانی که خود را هم مسلمان و هم فمینیست می‌دانند، دستورهای اسلام در مورد زنان را بالقوه رهایی‌بخش و نجات‌بخش می‌دانند و تأکید دارند که «پیام راستین» قرآن به واسطه تفاسیری که خواهان احیای آداب و سنن مردسالار جاهلی هستند، تحریف شده است. مرنیسی^۱ معتقد است که جعل و تفسیر به رأی متون مقدّس مشخصه بارز صاحبان قدرت در جوامع اسلامی است. از آن جایی که از قرن هفتم به بعد تمامی ابعاد قدرت توسط آموزه‌های دین، مشروعیت پیدا می‌کرد، گروه‌های سیاسی و صاحبان منافع اقتصادی به جعل سنن غلط پیش از اسلام روی می‌آوردند.^۲ سخن اصلی مرنیسی این است که:

عقیده «ضعف ذاتی زن» را اسلام ارائه نکرده است ... برعکس، تمامی اجزای نظام اسلامی بر پایه این فرضیه استوار است که زن موجودی خطیر و قدرتمند است. تمامی نهادهای جنسی^۳ (چندهمسری، طلاق، متارکه و غیره) را می‌توان راهبردهایی برای تصاحب و تداوم

1. Mernissi

۲. همچنین بنگرید به: الجمری (۱۹۸۲ م و ۱۹۹۲ م) و ل. احمد (۱۹۹۱ م، ۱۹۹۲ م).

3. Sexual Institutions

قدرت (از سوی مردان) تلقی کرد^۱ (۱۹۸۵م، ص ۱۹).

به نظر نمی‌آید که این ملاحظات و معلومات - اگرچه تا به حال صراحتاً بیان نشده‌اند - زنانی را که برداشت شخصیشان از حجاب و پوشش در ذیل آورده می‌شود، تحت تأثیر قرار دهد. با وجود این، برخی ملاحظات زمینه‌فروری این برداشت‌ها را باعث شده و جریان عمیقی از معانی متناقضی را به وجود می‌آورند که دائماً برداشت‌های فعلی این زنان را تهدید می‌کند. آنچه به صراحت از برداشت این زنان از حجاب دریافت می‌شود، یکی پدیدار شدن همین برداشت‌های شخصی از عقاید دینی و شکل دینی به خود گرفتن است و دیگری اهمیت نمادین و سیاسی استفاده از حجاب برای زنانی است که گرایش سکولار دارند. نظرات متفاوت نادیا، مریم و فاطیما بیانگر این دیدگاه است که انتخاب نوع پوشش برای زنانی که به شیوه‌های مختلف «با دنیاهای متعدد مواجه شده‌اند» هم یک مسئله سیاسی و هم یک مسئله فردی است. از این منظر نمی‌توان دیدگاه‌های افراد درباره اهمیت حجاب را از درک مفروضات آنها در ارتباط با حجب و حیا اسلامی در شرایط فرهنگی - اجتماعی گسترده‌تر جدا کرد.

پاسخ‌های فردی

نادیا به موفقیت‌های علمی‌اش در رشته پزشکی دانشگاه افتخار می‌کند. او دختر ارشد نسل دوم یک خانواده انگلیسی - آسیایی است. او اولین دختری است که تحصیلات بالاتر از دوره متوسطه دارد و از سن

۱. همچنین بنگرید به السعداوی (۱۹۸۵م و ۱۹۸۲م).

شانزده سالگی حجاب اختیار کرده است. او می‌گوید:

انتخاب حجاب یکی از مهم‌ترین تصمیمات فردی زندگی من است. زمانی که در مدرسه بودم، درباره رفتن به دانشگاه فکر می‌کردم. من به یک مدرسه کوچک می‌رفتم و در آنجا کاملاً احساس راحتی و آرامش می‌کردم؛ زیرا تمامی محصلین همدیگر را می‌شناختند اما من می‌دانستم که دانشگاه باید مکان کاملاً متفاوتی باشد؛ کلاس‌هایی بزرگ با دانشجویان زیادی که هرگز نمی‌توان همه آنها را شناخت. در چنین محیطی احساس کردم باید به گونه‌ای لباس بپوشم که همه بدانند من مسلمان هستم. همچنین در آن زمان به دین و مذهبم فکر می‌کردم و احساس می‌کردم که دین مهم‌ترین بخش زندگی شخصی من است. من همانند بیشتر دختران هم‌سن و سال خود به مسائلی چون موسیقی، سینما و ... علاقه داشتم. رؤیای من گرفتن نمرات نسبتاً بالا بود تا بتوانم مانند برخی از دوستانم فرصت تحصیل در رشته پزشکی را کسب کنم. اما دین من، اسلام، باعث تمایز من از دیگران است ... پیشینه فرهنگی و خانوادگی من ریشه در بخش دیگری از جهان دارد. این مسائل برای من از اهمیت بالایی برخوردار است و به من احساس خاصی می‌دهد. از دست ندادن این بخش از زندگی برایم بسیار با اهمیت است. تصمیم من برای برگزیدن حجاب نیز از همین احساس متفاوت بودن پیشینه فرهنگی‌ام نشأت می‌گیرد؛ ما یک خانواده انگلیسی هستیم اما به خاطر اسلام و پیوندمان با [پیشینه فرهنگی] پاکستان دارای ارزش‌ها و سنت‌های متفاوتی نسبت به خانواده‌های دوستان غیرمسلمانم هستیم ... بدون حجاب احساس می‌کنم که کاملاً در معرض دید هستم. اینکه فردی بتواند بدون اینکه خود را به نمایش بگذارد، فعالیت اجتماعی داشته باشد و با مردم ارتباط برقرار کند، این

آزادی واقعی است. ارزش واقعی انسان در تفکر و نه در لباس و ظاهر اوست. دوستان غیرمسلمانم خیلی کنجکاوند که بدانند محجبه بودن چه احساسی دارد. آنها از من می‌پرسند «از دید عموم پنهان بودن چه احساسی دارد»، اما تجربه به من آموخت که اگر در یک کلاس درس پر از دانشجو - که همگی لباس‌های غربی می‌پوشند - تنها کسی باشی که محجبه هستی نتیجه می‌تواند درست برعکس باشد. آنچه برای یک دختر مهم است، احساس او از محجبه بودن - و نه نوع حجاب و اینکه این نوع حجاب به او می‌آید یا نه - است. برای من این مهم است که پوشش و ظاهری یکنواخت و یکدست داشته باشم به گونه‌ای که توجه دیگران را به خود و رفتارم جلب نکنم و از آنجایی که حجاب، نماد هویت و بیانگر اهمیت دین و مذهب نزد من است، رعایت حجاب احساس خاصی به من می‌دهد. در اوایل، برخی از دوستانم تصور می‌کردند که پدر من و یا خانواده‌ام دارای نوعی سلطه و اقتدار هستند که دختر خود را در سن معینی وادار به پوشش حجاب می‌کنند، اما باید بگویم که اختیار حجاب تصمیم و انتخاب خودم بوده؛ به دلایلی که سعی کردم آنها را بیان کنم. حجاب همچنین تا حدودی یک سنت است و من احساس می‌کنم که برای دختری که وارد سن بلوغ می‌شود، داشتن حجاب ضرورت دارد. از این منظر رعایت حجاب همانند تصمیم برای در انگشت کردن حلقه ازدواج - که نشان از تأهل افراد است - می‌باشد؛ اما چرا هیچ کس این مسائل را زیر سؤال نمی‌برد... من در لباس تنگ و چسبانی که تمام زوایای بدن را نمایان می‌کند، احساس ناراحتی، شرمندگی و گناه می‌کنم. البته در برخی موارد امتناع از پوشیدن چنین لباس‌هایی به سلیقه شخصی بستگی

دارد؛ درست مثل زنان غیرمسلمانی که حتی فکر پوشیدن دامن کوتاه^۱ یا لباس دوش آفتاب بدون بالاتنه^۲ نمی‌کنند... محجبه بودن مزایای بسیار زیاد دیگری نیز دارد... به نظر من زن محجبه راحت‌تر می‌تواند به مکان‌های عمومی رفت و آمد کند بدون اینکه هدف نگاه جوانان و افراد چشم‌چران قرار گیرد. مزایایی که برای حجاب برشمردم به خاطر این است که حجاب برخلاف لباس‌های شهوت‌انگیز غربی، نوعی لباس و پوشش است که توجه و نگاه دیگران را به بدن جلب نمی‌کند. کسانی که لباس‌های شهوت‌انگیز می‌پوشند تعلقی به اسلام ندارند؛ آنها همان به که در یک اجتماع جنسی که تحت سلطه و خوشایند مردان است و در آن زنان تنها بر اساس ظاهر و زیباییشان ارزش‌گذاری می‌شوند، صرفاً به ایفای نقش جنسی خود مشغول باشند.

مریم زنی میانسال و از طبقات پایین جامعه است که اکنون مدت ده سال است که با شوهر و فرزندانش در یک منطقه مهاجرنشین عربی در فرانسه زندگی می‌کنند. او که در یک کارخانه ریسندگی کار می‌کند، اندکی بعد از اولین سال زندگیش در فرانسه، یعنی زمانی که مشغول به کار شد، حجاب اختیار کرد. مریم می‌گوید:

من زمانی که جوان‌تر بودم و در وطنم، الجزایر، زندگی می‌کردم فکر محجبه بودن را نمی‌کردم. در آن زمان حجاب برایم اهمیتی نداشت. در آن زمان، مادر، عمه‌ها و خواهرانم لباس‌هایی به سبک غربی می‌پوشیدند و سر و صورت خود را نمی‌پوشاندند. بیست سال پیش هیچ کس به حجاب فکر نمی‌کرد. گذشت زمان تغییرات زیادی در

1. Mini Skirt

2. Sun bathing topless

زندگی من ایجاد کرد. البته همه زنان مسلمان لاجرم با تغییرات بی‌شماری روبرو خواهند شد؛ به ویژه زنانی مثل من که کارشان به زندگی در یک کشور غربی منتهی می‌شود. در گذشته، گویا مسلمانان در رؤیا زندگی می‌کردند؛ آنها گوش و چشم از جهان فرو بسته و نمی‌فهمیدند که جهان هر روز پرمخاطره‌تر می‌شود؛ نمی‌فهمیدند که دولت‌مردان و طبقات ثروتمند هر روز برای پول، خوشگذرانی و غربی شدن حریص‌تر می‌شوند... بی‌بند و باری و فساد بر خانواده‌های فقیر، مثل خانواده خودم، و بر سلامتی کل جامعه تأثیرات منفی فراوان بر جای گذاشت. اما خوشبختانه ما بعد از مشاهده آنچه که در مصر اتفاق افتاد و چشیدن پیامد جنگ با اسرائیل و درگیری‌های دیگر با غربی‌ها، بیدار شدیم. عامل دیگری که در بیداری ما مؤثر بود الگوی شگفت‌انگیز انقلاب ایران و مبارزات مردم این کشور برای بیرون راندن حاکم فاسدشان و رهانیدن کشور از پیامدهای شوم نفوذ غرب و ساختن یک جامعه مطلوب بود. نتیجه تمامی این امور این بود که مرا نسبت به اهمیت اسلام و وظیفه و رفتارم به عنوان یک مادر و همسر در قبال آینده نسل بعد آگاه‌تر ساخت... زمانی که من و همسرم به فرانسه آمدیم با مشکلات زیادی مواجه شدیم و به دلیل اینکه ذخیره پولمان تمام شده بود و شرایط آن‌گونه که انتظار داشتیم رقم نخورد، من مجبور شدم که شغلی دست و پا کنم و بیرون از خانه به کار مشغول شوم... [در محل کار] هیچ اعتراضی به حجاب من نشد. زندگی کردن در یک شهر بزرگ و بیگانه به اندازه کافی دشوار هست، چه برسد به اینکه یک زن به خاطر زن بودن در خیابان نیز متحمل اذیت و آزارهای جنسی مردان شهوتران قرار گیرد. برای من دور نگه داشتن خودم از نگاه خیره مردان بیگانه و نامحرمان دارای اهمیت است. همسرم از

تصمیم من برای محجبه بودن خوشحال شد. وقتی که حجاب دارم او خیالش آسوده است. او نباید از رفت و آمد من به سرکار و بیرون رفتن بدون او، نگران شود. وقتی که من حجاب رعایت می‌کنم لزومی ندارد که همسرم درباره چیزی نگران باشد. حجاب آزادی بیشتری به من می‌دهد و نشان می‌دهد که من زنی هستم که به حجب و حیا و عفت پای‌بند است. زندگی در یک فضای بیگانه دشوار و ناخوشایند است و رعایت حجاب برخی از این دشواری‌ها را مرتفع می‌کند. هنگام بیرون رفتن از خانه، اگر حجاب داشته باشم، خطری مرا تهدید نمی‌کند. همچنین، داشتن حجاب مشخص می‌کند که شخص مسلمان است و این نیز برای من مهم است. ما نمی‌توانیم فراموش کنیم که شیوه زندگی ما متفاوت است؛ نگرانی‌ها و اولویت‌های ما درباره اصول اخلاقی با نگرانی‌ها و اولویت‌های فرانسوی‌ها متفاوت است. رعایت حجاب برخی اوقات جنبه سیاسی پیدا می‌کند و کسی که آن را می‌پوشد می‌خواهد توجه فرانسوی‌ها را به حضور خود در اینجا جلب کند و بگوید که من مسلمانم. این در حالی است که فرانسوی‌ها از اسلام متنفرند. با وجود چنین مسائلی، من به عرب بودن و مسلمان بودنم افتخار می‌کنم... وقتی محجبه هستید در هر شرایطی احساس امنیت می‌کنید. حجاب هم مصونیت و هم نشانه عشق به اسلام است.

فاطمیما یک زن بیوه است که اواخر دهه هفتاد عمرش را می‌گذراند و در قاهره سبزی‌فروشی می‌کند. او اندکی بعد از اینکه والدینش از روستا به شهر مهاجرت کردند، در شهر به دنیا آمد. فاطمیما می‌گوید:

چرا دختران جوان، مانند پیرزنان، با این نوع جدید حجاب و پوشش خود را می‌پوشانند؟ فکر می‌کنم که این کار صرفاً یک مُد باشد. زمانه

تغییر می‌کند و مُدهای جدید ظاهر می‌شوند اما این مورد با مدهای دوره جوانی من که نظر دختران را به خود جلب می‌کرد کاملاً متفاوت است. پنجاه سال پیش دختران به پارچه‌ها و رنگ‌ها و طرح‌هایی بیشتر علاقه داشتند که توجه یک شوهر مناسب را جلب کنند... ما فقط از این منظر به لباس نگاه می‌کردیم. این بدان معنا نیست که حجاب و حجب و حیا بی‌اهمیت بودند، بلکه بدین معناست که دختران در مورد حجاب زیاد جدی نبودند. حجب و حیا مورد تأیید و تصدیق ما بود اما حجب و حیای واقعی را در نوع خاصی از لباس نمی‌دیدیم. البته آن زمان در جامعه امنیت بیشتری وجود داشت و دختران نسبت به آبرو و حیثیتشان با خطرات کمتری مواجه بودند؛ زیرا زمان بیشتری را در خانه سپری می‌کردند... بنابراین امروزه در شیوه زندگی مردم و ارزش‌های مورد علاقه‌شان تغییرات زیادی ایجاد شده، به ویژه اینکه مردان جوان شیفته مظاهر زندگی خارجی شده‌اند و اهمیت کمتری برای اصول اخلاقی و رفتار محجوبانه قائلند. از این‌رو گرایش زنان به رعایت حجاب بیشتر شده است... اگرچه هم دختران و هم پسران هر دو باید نگران آبرو و حیثیت خود باشند، اما می‌بینم که این فقط دختران هستند که در صورتی که بدون رعایت کامل حجاب از خانه بیرون بروند از مواجهه با خطرات مصون نیستند. با وجود این، من فکر نمی‌کنم که این نوع جدید حجاب یک تکلیف دینی باشد. رفتار محجوبانه یک زن از نوع لباسی که می‌پوشد مهم‌تر است. نوع جدید حجاب گران است و من توانایی خرید آنها را برای دخترانم ندارم. آنها باید به روسری‌های زنان کشاورز که فقط موهایشان را می‌پوشاند، قانع باشند. آیا این نوع حجاب، حجب و حیای آنها را به خطر می‌اندازد؟ وقتی آنان نوع جدید حجاب را از من می‌خواهند، به آنها می‌گویم:

درخواست بی‌جایی می‌کنید حجب و حیا با داشتن نوع خاصی از پوشش محقق نمی‌شود، بلکه حجب و حیا در رفتار و طرز فکر شما تجلی پیدا می‌کند. پس تمام توجه‌تان به رفتار و افکارتان باشد. اگرچه عقیده من این است که نوع جدید حجاب مودی است که اسلام آن را واجب نکرده، اما اگرگرایش به این نوع جدید حجاب بدین معنا باشد که جامعه هر روز در مورد اصول اخلاقی نگران‌تر می‌شود و به شیوه‌های مدرن و ارزش‌های غربی در حال رواج پشت می‌کند، با آن مخالف نیستم... شناخت مجدد سنت‌ها و افتخار به آنها برای عرب‌ها بسیار لازم و ضروری است. شیوه لباس پوشیدنمان نیز ممکن است بخشی از سنت‌ها باشد... حضور زنان تقریباً برهنه غربی در خیابان‌های شهر ما افزایش یافته است و اگر زنان شهر ما به خاطر مبارزه با این فرایند به پوشش این نوع جدید حجاب رو آورده‌اند، پس این کارشان اعتراضی بجا علیه هرزگی و علیه علاقه شدید گذشته ما به هر چیزی خارجی محسوب می‌شود. امروزه زنان شهر ما به دلایل مختلف این نوع حجاب را برمی‌گزینند. از این رو این نوع حجاب نباید الزامی و به صورت قانون درآید، بلکه باید یک انتخاب فردی باشد... در هر حال تفکر درباره اینکه ظاهرتان در برابر بیگانه‌ها چگونه باشد و دانستن اینکه چرا شما تصمیم گرفته‌اید که با یک اقدام افراطی حیا و آبروی خود را حفظ کنید، از اهمیت برخوردار است. من تصمیم خود را گرفته‌ام. شاید دیدگاه‌های شخصی‌ام دلیل این امر را روشن سازد که چرا من با اینکه یک پیرزن هستم، نوع جدید حجاب را پذیرفته‌ام.

تصاویر متناقض و دیدگاه‌های متعارض

این اظهارنظرها ما را بر آن می‌دارد تا بار دیگر نقش و واکنش زنان

نسبت به حجاب را در فضایی گسترده‌تر از بحث صرف دربارهٔ پتانسیل‌های «محدود کننده»^۱ یا «رهایی‌بخش»^۲ حجاب مورد بررسی قرار دهیم. هر زنی در مواجهه با فشارهای متعارض زندگی و در مواجهه با ارزش‌ها، سنت‌ها و آمال فردی در حال رقابت با هم، «با دنیاهای متعدد مواجه می‌شود». از دیدگاه تاریخی و از منظر جهانی می‌توان دریافت که تحولات ایجادشده در سبک لباس و برداشت‌های متعدد از نوع مناسب لباس زنان، هم ناشی از عوامل اقتصادی و هم ناشی از اوضاع سیاسی و اجتماعی متحول است. در قرون گذشته، غرب تأثیر زیادی بر شیوهٔ لباس پوشیدن و سبک لباس در کشورهای عربی - اسلامی بر جای گذاشت. چنانچه محمود دوم^۳ لباس خاصی به سبک لباس‌های اروپایی در دربارش مرسوم کرد و زنان ثروتمند مصری مدل لباس‌های زنانهٔ ایتالیایی و فرانسوی را از مجلهٔ گاهنامهٔ مصوّر زنان^۴ انتخاب کرده و سفارش دوخت می‌دادند.^۵ «نوع جدید حجاب» در مصر را می‌توان تلاشی در جهت دگرگونی این فرایند به حساب آورد. اکبر احمد (۱۹۹۲م) اظهار کرده است که یکی از نشانه‌های آشکار احیای مجدد اسلام در اواخر قرن بیستم تأکید زنان بر پوشیدن لباس‌های سنتی بود. در همین راستا یک فرایند مشابه «غربی‌زدایی» در لباس مردان نیز دیده می‌شد. چنانچه از زدن کراوات که نماد پوشش غربی است پرهیز می‌شد. در این ارتباط، اتخاذ شکل اسلامی خاص لباس را می‌توان به عنوان «نیاز زمانه» دانست

1. Constraining 2. Liberatjng 3. Mahmud II

4. Ladies Illustrated Periodical

۵. حورانی (۱۹۹۱م) مطالب مفیدی در رابطه تأثیر فرهنگ غرب بر مد و سبک لباس در جوامع عربی یادآور می‌شود. همچنین ر.ک: اکبر احمد (۱۹۹۰م، ۱۹۹۲م).

که بیانگر استقلال، هویت مجزا و نفی امپریالیسم فرهنگی غرب است. رزیگ^۱ (۱۹۸۳م) توضیح می‌دهد که چگونه تلاش‌های اروپاییان برای جلوگیری از پوشش‌هایک (لباس سنتی زنان الجزایر) در الجزایر منجر به این شد که این لباس نماد مبارزه ملی برای زنان شود. ویکن (۱۹۸۲م) نیز اشاره می‌کند که چگونه تحریم حجاب از سوی رضاشاه پهلوی در دهه ۱۹۳۰م موجب ایجاد موجی از مهاجرت به خارج از کشور در میان خانواده‌های ثروتمند و متشخص شد که پوشش برقع برای زنان آنها نشانه اعتبار و دارایی بود.

برخی را اعتقاد بر این است که نباید گرایش مجدد به حجاب را عاملی تحمیلی در جهت محدود کردن آزادی فعالیت اجتماعی زنان و جلوگیری از رشد استعدادهای آنان تلقی کرد، بلکه باید حجاب را یک انتخاب آگاهانه دانست که گرایش به آن به شدت متأثر از انقلاب ایران است؛ انقلابی که مبتنی بر دیدگاهی است که خواهان برقراری یک جامعه اصیل اسلامی است. مرنیسی درباره گرایش زنان به حجاب در جوامع عربی - اسلامی معاصر سخن جامع و جالبی دارد:

جمع فزاینده‌ای از زنان در خیابان، محل کار و به ویژه در مدارس و دانشگاه‌ها، اگر چه صورتشان را نمی‌پوشانند اما، موهایشان را می‌پوشانند و از معاشرت اجتماعی و شغلی با مردان پرهیز می‌کنند. ممکن است تناقض بنماید، اما این کار در نظر آنان بیش از آنکه نشان ترس از قدرت مردان باشد، نشانه تأکید آنها بر هویت و شخصیت خودشان است. (مرنیسی؛ به نقل از حورانی، ۱۹۹۱م، ص ۴۴۲)

1. Rezig

کاندیوتی^۱ نیز با دیدگاه مشابهی گفته است:

برخی از زنانی که مجبورند به خاطر دستمزد در بیرون از خانه کار کنند، ممکن است واکنش‌هایی - از جمله رعایت حجاب - از خود نشان دهند که تأکید آنها بر نشانه‌های سستی حجب و حیا باشد. این زنان «در معرض دید عموم قرار می‌گیرند» و بنابراین لازم می‌بینند که از هر وسیله نمادینی که می‌توانند استفاده کنند تا نشان دهند که هنوز ارزش خود را حفظ کرده‌اند. (۱۹۹۱ م، الف، ص ۳۶)

بنابراین گرایش تناقض‌نما و آشکار زنان به حجاب در محیط‌های عمومی کار و تحصیل، [حرکتی] ضدفمینیستی نیست بلکه برعکس، نوعی «فمینیسم معکوس»^۲ همراه با یک مفهوم ضمنی سیاسی و اخلاقی است. درهم تنیدن و تلاقی ملاحظات سکولار و قدسی (اختیار حجاب در مکان‌های عمومی کار و تحصیل) را همچنین می‌توان به عنوان واکنشی علیه فمینیسم سکولار غربی و راهکاری اسلامی در جهت اعتراض علیه اقتدار و استیلای مردان در جامعه و اماکن عمومی تلقی کرد.

مینسز^۳ معتقد است که «حجاب نشانه‌ای آشکار بر عدول از اصول مبتذل اخلاقی طبقات حاکم است». (۱۹۸۲ م، ص ۱۰۰). بازگشت به حجاب برای کسانی که به لحاظ اقتصادی استثمار شده‌اند و از حقوق اجتماعی خود محروم گشته‌اند، اعتراض علیه مصرف‌گرایی طبقات نخبه جامعه و علیه غرب‌گرایی (علت اصلی مشکلات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی) است. با توجه به این امور، حجاب تأکیدی آشکار بر حفظ ارزشهای معنوی و ضرورت احیای نظام‌های اخلاقی گذشته است؛ در

1. Kandiyoti

2. Feminism in reverse

3. Minces

دنیایی که به سرعت سیر قهقرایی را می‌پیماید، ابعاد جدید و سیاسی بازگشت به حجاب در اواخر قرن بیستم را می‌توان بخشی از فرایند سیاسی شدن فراگیر زنان تفسیر کرد؛ اگر چه همین فرایند در دهه ۱۹۲۰ م در مصر به صورت معکوس جلوه یافت چرا که در آن زمان، هدی شعراوی و دیگر اعضای جنبش «زنان فمینیست عرب» در یک اقدام راهبردی به نشانه شرکت در مبارزات ملی مردم مصر حجاب خود را از سر برگرفتند (بنگرید به: فیلیپ، ۱۹۷۸ م؛ کاتو و نلسون، ۱۹۸۸ م).

مکلود^۱ دلیل اینکه چرا بازگشت زنان طبقه کارگر مصری به حجاب بیانگر بازتولید ارتجاعی و قهقرایی روابط قدرت نیست، را توضیح می‌دهد. او می‌گوید یک دلیل عمده و مهم این است که زنان «در چنبره» انتخاب تحیرآور «قاهره مدرن» گرفتاده‌اند. آنها میان دنیاهای متناقض گرفتار شده‌اند به گونه‌ای که نه می‌توانند رسوم و ارزش‌های فرهنگ خود را نفی کنند و نه می‌توانند زندگی به سبک غربی را برگزینند. (۱۹۹۱ م، ص ۵۴) با توجه به این، حجاب هم بیان نمادین معضل دوگانه‌ای است که زنان کارگر با آن مواجهند و هم راه‌حل این معضل است. قدرت حجاب در «پیام مبهمی»^۲ که منتقل می‌کند، نهفته است. از یک طرف بیانگر اعتراض علیه تضعیف شئون و هویت‌های با ارزش است و از طرف دیگر بیانگر پذیرش این آرمان فرهنگی است که وظیفه اساسی زن، همسر بودن و مادر بودن است. زنان برای رفع تعارض و حفظ تعادل بین دو نقش متقارن «کارگری» و «همسری / مادری» به «راه‌حل‌های متناقضی» چون اتخاذ حجاب روآورده‌اند. این «شیوه مبارزه» هم مقاومت و هم تسلیم را در

1. Macleod

2. Ambiguous Message

بردارد. چنانچه از عنوان تحقیق مکلود برمی آید، نوع جدید حجاب «اعتراضی منطبق با شرایط»^۱ است که تلفیقی سودمند از ابعاد فردی و سیاسی حجاب را ارائه می دهد.

اکبر احمد معتقد است که «تصویر کلیشه ای، منفی و کاملاً نادرست رسانه های گروهی از زنان (مسلمان)، که آنها را موجوداتی بی روح معرفی کرده، انعکاس نظریات بی پایه و اساس زن ستیزی^۲ جوامع غربی (ملهم از یونان) است.» (۱۹۹۲ م، ص ۴۳). ارائه تصویر یک زن مسلمان محجبه، یکی از رایج ترین شیوه های رسانه های غربی برای «مشکل دار معرفی کردن اسلام» است. همان طور که قبلاً نیز گفته شد، با نگاهی اجمالی به سخنان غربی ها در مورد حجاب می توان دریافت که آنها معتقدند حجاب، نشانه آشکار ظلم اسلام به زنان است. به گفته ابولو قد^۳ (۱۹۸۶ م) تصاویر فریب کارانه ای که رسانه های غربی از زنان محجبه ارائه می دهند بیانگر نهایت ذلت اجتماعی زنان و فقدان آزادی عمل آنان است. با نگاهی گذرا به نوشته های غربی ها می بینیم که آنها برای توصیف حجاب زنان مسلمان از واژه هایی چون «کفن»، «لباس مزور» و «حجب و حیای سیاه» استفاده می کنند.^۴ به طور کلی واکنش های غربی نسبت به حجاب در یکی از دو دسته زیر قرار می گیرد؛ دسته اول تفسیری کینه توزانه از حجاب که آن را نشانه آشکار ظلم اسلام به زنان می داند و دسته دوم دیدگاهی خیال پردازانه است که حجاب را جزیی از سنن بیگانه شرقی می داند که خواهان فروکش کردن لذت جنسی است. با وجود این، همان گونه که مطالعات تاریخی نشان می دهند، اتخاذ حجاب در گذشته و

1. accommodating Protest

2. Misogyny

3. Atu Lughod

۴. بنگرید به: السعداوی (۱۹۸۰ م) و روف (۱۹۸۵ م).

حال موجب تنوع میان فرهنگی بوده است. مسافران ایتالیایی که در قرن هفدهم در دوره صفویه به ایران سفر کردند، از «حضور چشمگیر» زنان محلی در اجتماع سخن گفته‌اند.^۱

مکلود نسبت به بسیاری دیگر از مفسران غیرمسلمان غربی تحلیل مغالطه‌آمیزتری از موج جدید گرایش به حجاب ارائه می‌دهد. مطالعات او نشان می‌دهد که ارائه یک تفسیر از حجاب بر پایه مفاهیم غربی «آزادی» و «محدودیت»، درک معانی بومی حجاب را با مشکل جدی مواجه می‌سازد. بنابراین از منظری مسئله حجاب، زن و خود اسلام، مستقیم یا غیرمستقیم، با فرضیات حقارت زنان و سلطه‌پذیری و ضعف آنها در ارتباط است. [او می‌گوید:]

پارادوکس سلطه‌پذیری زنان، حتی در شرایط جدید، بخشی از داستان پیچیده درگیر شدن آنها در فرایند تأثیر متقابل سنت و مدرنیته و معاملات جدید معطوف به قدرت است. (۱۹۹۱ م، ص ۹۳).

تا زمانی که تحلیل‌ها در پی آنند که میزان مهار و محدودیتی که حجاب ایجاد می‌کند را اندازه بگیرند، تصاویر ارائه شده از حجاب و ایدئولوژی مربوط به آن همچنان متعارض و متناقض خواهند بود. کدی می‌گوید:

۱. بنگرید به: وادی (۱۹۸۰ م) و کدی و بارون (۱۹۹۱ م). بانو ماری، همسر کنسول بریتانیا در استانبول، در خاطرات خود می‌گوید: زنان بومی در استانبول آزادی عمل بیشتری نسبت به ما داشتند. آنها با پوشش دو تکه پارچه که سر و صورت آنها را می‌پوشاند آزاد بودند تا از خانه بیرون بروند. این لباس‌ها چهره آنها را کاملاً می‌پوشاند به گونه‌ای که شبیه یک ماسک عمل می‌کرد و هیچ کس آنها را نمی‌شناخت و آنها با آزادی کامل و بدون احساس خطر به هر کجا که می‌خواستند می‌رفتند. (نقل در: عوادی، ۱۹۸۰ م، صص ۹-۱۲۸).

اگرچه رعایت حجاب و در پرده‌نشینی زنان جلوی زندگی متنوع و خوب آنها را نمی‌گیرد اما این دو مقوله بخش‌هایی از نظامی هستند که در آن، مردان صاحب امتیاز و مسلط، و زنان زیرسلطه مردان هستند. این نظام حتی زنان غیرپرده‌نشینی که انتظار می‌رود با حیا و محجوب باشند، نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد و اگر بخواهند قوانین حاکم بر آن نظام را زیر پا گذارند، مجازات می‌شوند. پس مهم حفظ این نظام است و گرنه حجاب چندان اهمیتی ندارد. (۱۹۹۱ م، ص ۱۲)

به گفته کدی، حجاب جزئی از «نظام» نهادینه شده سلطه مردان بر زنان است. اما آیا این «نظام»، همان اسلام است؟ آیا می‌توان دیدگاه کدی را با دیدگاه‌های نادیا، مریم و فاطیما تلفیق کرد؟ این نظریه ما را به یاد معضلات نژادپرستی، راه و رسم شرقی و رابطه نامناسب بین اسلام و فمینیسم می‌اندازد.

در تلاش برای شناخت اسلام معاصر، رجوع به مسئله «یکدستی و تنوع» (وجوه اشتراک و افتراق) در ارتباط با معنی و تفسیر حجاب، ضروری است. لازم است این قبیل مفسران بدانند که تفسیرهای آنان در مورد زنان مسلمان چه تأثیرسویی از طریق رسانه‌های عمومی در اذهان مردم جهان بر جای می‌گذارد. مسئله بنیادینی که پژوهشگران غربی در آثار خود در مورد وضعیت زنان در اسلام از آن غافل مانده‌اند، سازگاری آرمان‌های اسلامی با آزادی زنان است. یک مشکل اساسی در تحلیل‌های مربوط به حجاب در متن روابط قدرت و جنسیت در جامعه اسلامی، وجود تئوری‌های تعمیم‌گرایی است که این نکته مهم را که کندیوتی به آن اشاره کرده نادیده گرفته‌اند که «در جوامع اسلامی زنان مسلمان آشکارا به مردان وابسته‌اند... و ایدئولوژی و عمل اسلامی هر دو در بازتولید

فرایند نابرابری جنسی نقش داشته‌اند.» (۱۹۹۱م، ص ۲۴)

در سطح فرهنگی - اجتماعی لزوم توجه به تنوع بسیار نقش‌ها و مسئولیت‌های زنان در فرهنگ‌ها و طبقات اجتماعی مختلف و لزوم توجه به درجات متفاوت استقلال زنان در فضاهای اجتماعی روستایی، شهری، قبیله‌ای و یا در یک فضای اجتماعی «غرب‌زده» اهمیت زیادی دارد. (بنگرید به: بک و کدی، ۱۹۷۸م؛ فرنی، ۱۹۸۵م) مفهوم جامعه چندصدایی^۱ از طریق تاثیر تئوری پست‌مدرن و توجه به کثرت معانی و وجود اظهارنظرهای متناقض به مفهومی آشنا تبدیل شده است. یادآوری این نکته دارای اهمیت است که چگونه جنبش زنان در غرب با عقیده جازم یکسان‌سازی زنان و تقلیل شأن همه زنان جامعه به یک طبقه همگن به مخالفت برخاست. اگر تلاش محققان فمینیست غرب در جهت تکرار این فرایند از طریق تحلیل رابطه جنسیت با اسلام است، در آن صورت باید خوشبین بود که سرانجام وجود تنوع و اختلاف در تجربه زنان مسلمان و برداشت‌های موجود نسبت به آنها هم در گفتمان رایج میان مردم و در گفتمان حاکم بر جامعه علمی به رسمیت شناخته خواهد شد. شکل دوم تحلیل‌های رایج در مورد زنان مسلمان جنبه ایدئولوژیک دارد؛ اگر فرض شود که مباحث مربوط به نهادها و ساختارهای جامعه اسلامی، به دلیل فقدان مفاهیم معادل در ادبیات اسلامی، در چهارچوب مفاهیم غربی برابری، فردگرایی و آزادی شکل گرفته باشد در آن صورت این نتایج گمراه‌کننده ظهور خواهد کرد که «دموکراسی و اسلام» با هم ناسازگارند و یا اینکه «برابری و مرد در اسلام غیرممکن است». حمید

1. Polyvocality

عنایت به کنه مسئله پی برده و می‌گوید

غرب از طریق اشاعه مفاهیمی جهانی از قبیل برابری و دموکراسی، چالشی علیه اعتبار و انسجام اسلام به عنوان یک ایدئولوژی کامل ایجاد کرد که به لحاظ فرهنگی و سیاسی همه مسلمانان را با مشکل مهمی مواجه کرده است (۱۹۸۲م، ص ۱۱۱).

اما تمرکز بر اشکال بومی روابط قدرت و جنسیت ممکن است اختلاف بین دیدگاه‌های جهان‌شمول غربی و طرح سیاسی شده اسلامی برای نظم نوین اجتماعی را از سر راه بردارد. هنگامی که در جستجوی یافتن پیوند میان نظریات مسلمانان و غربی‌ها درباره آزادی و برابری جنسی بودم، با سلسله‌ای از سؤالات مواجه شدم که مرا بر آن داشت تا تفاسیر موجود درباره «موج جدید گرایش به حجاب» را مجدداً بررسی کنم. زنان پیوسته از من می‌پرسیدند که چرا باید طرفدار فمینیسم غربی باشند، در حالی که هیچ تضمینی وجود ندارد که این مکتب چیزی بهتر از آنچه اسلام در رابطه با روابط مطلوب زن و مرد عرضه کرده، ارائه دهد؟ از دیدگاه آنان ضعف و بی‌ثباتی در اصول اسلامی نهادها و تشکیلات اجتماعی موجب بروز معضلات اجتماعی می‌شود. سوالی که مطرح می‌کردند این بود که چرا مردم در راه برقراری مجدد آنچه که در سنت خودشان تعادل و تقسیم کار مطلوب بین زن و مرد تلقی می‌شود، دائماً با شکست مواجه می‌شدند؛ به گونه‌ای که اگرچه مردان نیز همانند زنان در جهان به سرعت متحول به یک اندازه متحمل فشارهای زندگی هستند، اما این مردان هستند که در زندگی زن‌شویی و خانوادگی مشکلات فردی را سبب می‌شوند. بار دیگر احساس کردم که سؤالات این زنان بحث

برانگیز و قابل تأمل است. آیا خود فمنیست‌ها در غرب از گرفتاری‌های به وجود آمده توسط مردان برکنارند؟ آیا شوهران متجدد زنان کارگر کارهای شاق داخل خانه را بر عهده می‌گیرند؟ در چنین فضایی است که خیلی زود روشن می‌شود که نظریات و عقاید زنان مسلمان عاملی حیاتی برای اصلاح گرایش‌های یکسان‌انگارانه دیدگاه‌های نظری غرب درباره اسلام است. این سؤالات و تفاسیر مرتبط با آن، ضرورت پرداختن به مطالعاتی در حوزه شناخت دیدگاه‌های منتقدانه و مختلف دربارهٔ هنجارها و ارزش‌های غربی و مقایسه حوزه‌های متناقض را خاطر نشان می‌کند. تلفیق نظریه‌های پراکنده و اظهارنظرهای دست اول از تجربه و برداشت [زنان از حجاب] کوره راهی را نشان می‌دهد که می‌تواند به عنوان مفهوی از بن‌بست بازنمود فمنیستی غربی از زن مسلمان باشد. همچنین توجه به تفاسیر شخصی از یک فرایند جهانی، مثل گرایش به حجاب راهی برای نشان دادن وجوه اشتراک تجربیات فردی از اسلام در بافت‌های اجتماعی مختلف را ارائه می‌دهد.

اظهار نظرهای موجود، گرایش به حجاب را به عنوان یک اقدام فردی مقاومت در سطح ملی مورد بررسی قرار می‌دهد که هم به شرایط فردی و هم به شرایط اجتماعی مرتبط است. در گفته‌های نادیا، مریم و فاطمیا هیچ نظریه‌ای در مورد مقام و موقعیت اجتماعی فرضی پایین‌تر [از مردان برای زنان] دیده نمی‌شود. کسی که از بیرون نگاه می‌کند ممکن است این‌گونه نتیجه‌گیری کند که زنان دچار آفت همیشگی «خودآگاهی کاذب»^۱ شده‌اند و به طور فعال در فرایند بازتولید وسایل و زمینه‌های

1. False Consciousness

وابستگی خود شرکت دارند. اما از دیدگاه خود زنان دو مسئله تحت سلطه بودن و ظلم (مفاهیمی که هر سه زن یاد شده آن را در زندگی واقعی خود تجربه کرده بودند) نتیجه فرایندهای سکولار هستند و ارتباطی با دیدگاه مطلوب آنان درباره شکل «حقیقی» اسلام که «هنوز به طور کامل محقق نشده است.» ندارد. یکی دیگر از زنان قاهره در این باره می‌گوید:

البته که زنان رنج می‌برند اما علت آن را باید در دولت و مشکلات ناشی از فقر دانست. این دو مسئله، تاثیرات بدی بر همه مردم می‌گذارد اما مشکلات اقتصادی می‌تواند تأثیر بیشتری بر مردان داشته باشد؛ آنها باید نگران امکانات رفاهی خانواده باشند و اگر مردان نگران و آشفته باشند، تلافی آن را بر سر همسرانشان درخواهند آورد. پس اگر زنان از چنین شرایطی رنج می‌برند، نباید مذهب را مقصر دانست. هنگامی که افراد از راه و رسم خوبی که دین آنها از آنان انتظار دارد، که البته همیشه کار آسانی هم نیست، پیروی نمی‌کنند، زنان آن جامعه در رنج و عذاب خواهند بود.

نتیجه

با رجوع به مسئله‌ای که کدی در مباحث خود مطرح کرده و قبلاً نیز گفته شد، اسلام «نظامی» نیست که بخواهد زنان را تحت سلطه و نظارت مردان قرار دهد. سخنان آن سه زن، که بیانگر تفسیر شخصی آنان از حجاب است، روشن می‌سازد که «موج جدید گرایش به حجاب» متضمن پیوند پیچیده علایق فردی و سیاسی است. حجاب برای نادیا نمادی آشکار از ایمان و عقیده شخصی وی است که با مسائل فرهنگی آمیخته شده است و به دلیل متمایز کردن وی از فرهنگ غرب برای او مایه

مباهات و فخر است. حجاب به مریم این امکان را می‌دهد که در یک مکان عمومی در یک کشور بیگانه که در آنجا طعم سرگشتگی فرهنگی، نژادپرستی و خودآگاهی سیاسی را چشیده است، به کار مشغول شود. برای فاطیما رعایت حجاب یک واجب دینی نیست بلکه سبک جدیدی از پوشش محبوبانه است؛ او می‌خواهد با رعایت حجاب بگوید که جامعه دچار فساد اخلاقی، فروکاستن غرور ملی و به شدت متأثر از پیامدهای منفی فرهنگ غرب است. وجه اشتراک این سه زن که در محیط‌های بسیار متفاوتی حجاب اختیار کرده بودند، این است که هر سه در مواجهه با فشارهای مربوط به تغییر، مدرنیته و ارتباط بین فرهنگ‌ها، یک واکنش سیاسی شده فعال از خود نشان داده‌اند.

در سطحی وسیع‌تر «موج جدید گرایش به حجاب» را می‌توان نمونه اسلامی روند جهانی واکنش علیه تغییر و تحول تلقی کرد (تحولی که در شکل آشوب‌طلبانه و چالش برانگیز ظاهر شده است) که در اصول بنیادگرایانه مربوط به نظم اجتماعی و اخلاقی به عنوان یک مصلحت جدید مطرح است. مارتی^۱ و اپلبای^۲ بنیادگرایی معاصر در مذاهب جهان را در رابطه با مفهوم رایج «مبارزه»^۳ تعریف می‌کنند؛ [بنیادگرایی یعنی] «جنگ علیه هر تهدید احتمالی نسبت به اصول اولیه»...^۴ (۱۹۹۲ م، ص چهار) همچنین می‌توان بازگشت به حجاب را بخشی از مبارزه سیاسی و فردی زنان علیه وضعیت موجود و نیز مبارزه نمادین برای بهبود شرایط موجود تلقی کرد.

مسئله پوشش به عنوان یک دغدغه سیاسی و فردی، مسئله‌ای است

1. Marty

2. Appleby

3. Fighting

۴. بنگرید به: واتسن (۱۹۸۵ م).

که استلزاماتی در رابطه با جنسیت و شأن [اجتماعی] در تمامی جوامع و فرهنگ‌ها به همراه دارد. مسائلی که دربارهٔ مُد، سنّت، انتخاب و اجبار وجود دارد برای زنان، در رابطه با بازنمودهای اجتماعی - فرهنگی رفتار جنسی زن، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. با توجه به این مسائل و مباحث مربوط به موج جدیدگرایی به حجاب تمام زنان را بر آن می‌دارد تا اذعان کنند که انتخاب لباس هم یک مسئلهٔ شخصی و هم یک مسئلهٔ سیاسی است. حجاب ممکن است یکی از اشکال نادر اعتراض سیاسی باشد که برخی از زنان به آن متوسل می‌شوند.



اقامت موقت در خارج مهاجرت برای تحصیلات عالیه

• ریچارد تی. آنتون

درآمد

مطالب و نوشته‌های فراوانی درباره مهاجرت بین‌المللی موجود است که محور بیشتر آنها، مهاجرت به قصد کار و پیامدهای اقتصادی، اجتماعی و جمعیت‌شناختی آن بر اقتصاد و خط‌مشی سیاسی کشورهای فرستنده و کشورهای پذیرا است.^۱ در نوشته‌های موجود تقریباً به جنبه‌های میان‌مرزی و واکنش مهاجرین به تماس طولانی آنها با

۱. درباره ادبیات انسان‌شناختی و جامعه‌شناسی علمی نگاه کنید به: ایدز (۱۹۸۷ م) و کرنی (۱۹۸۶ م).

فرهنگ‌های بیگانه، نظام‌های سیاسی و شرایط زندگی کاملاً متفاوت توجه چندانی نشده است. در مطالب مزبور، سهم مطالب مربوط به مهاجرت بین‌المللی برای ادامه تحصیلات حتی خیلی کمتر از این است. کتاب مسافرن مسلمان: زیارت، مهاجرت و تصورات مذهبی نوشته ایکمن و پیسکاتوری^۱ ۱۹۹۱م از معدود کتاب‌هایی است که به جنبه‌های شخصی مهاجرت توجه بیشتری معطوف داشته و مسئله مهاجرت برای تکمیل تحصیلات را در حاشیه قرار داده است. نگارندگان، مهاجرت را وسیله‌ای برای شناخت هویت مذهبی به حساب می‌آورند. در این کتاب (مثلاً در فصلی که توسط مسعود نوشته شده) آمده است که مناسکی مثل حج و هجرت در طول قرن‌ها مهاجرت را به صورت یک عرف درآورده است. علاوه بر این در قرآن و سنت پیامبر(ص) از طلب علم حتی در خارج هم به نیکی یاد شده است؛ بسیاری از دانشمندان اسلامی نیز در قرون وسطی برای فراگیری فلسفه ارسطویی اقدام به مهاجرت می‌کردند.

با وجود این، افزایش قیمت نفت و تلاش برای تکمیل تحصیلات در سال ۱۹۷۳ م. در خاورمیانه مدرن، پیشرفت چشمگیری را در مهاجرت به کشورهای مختلف جهان موجب گردید. این مهاجرت‌ها که در جهت تحصیل دانش عرفی به منظور دستیابی به مهارت‌های حرفه‌ای در دنیایی فرامدرن صورت می‌گرفت، خواه ناخواه و به تدریج شکسته شدن مرزهای ملی و ایجاد جوامع چندفرهنگی در درون مرزهای یک کشور را به ارمغان آورد.

مطالعه موردی در خصوص سه مهاجر اردنی که در زیر به شرح آنها

1. Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and The Religious Imagination, Eickeman and Piscatori (1990)

خواهیم پرداخت، از جهاتی، خلأ موجود در آثار مذکور را پر کرده‌اند. نخست و پیش از همه با عطف توجه به تجارب مهاجرین و پیامدهای انسانی و جستجوی آنها برای تحصیلات تکمیلی در خارج از کشورشان؛ دوم بررسی ابعاد مذهبی کسب دانش عرفی.

علاوه بر این در این فصل به بافت‌های چندفرهنگی ویژه‌ای توجه می‌کنیم که مهاجرین، به طور متناوب یا همزمان در آن بافت‌ها درگیر جریان‌هایی همچون همسازی (انطباق)^۱، فرهنگ‌پذیری^۲، همسان‌سازی فرهنگی^۳ و تفسیر مجدد یا ردّ فرهنگ آن جامعه هستند. در پایان این فصل هم به ارزیابی فواید مفاهیمی همچون فرهنگ‌پذیری و طرح اهمیت و فواید مفاهیم دیگری همچون مشبک‌سازی^۴، حفظ ویژگی‌های قدیم در محیط جدید^۵، پوشینه‌دارسازی (انزوا)^۶، جستجو برای هویت عاریتی^۷، محروم‌سازی^۸، زندگی لب مرز^۹ و مرکز دائماً متغیر (تحول)^{۱۰} می‌پردازیم.

مهاجرت از روستای کفرالماء^{۱۱}

در ژانویه ۱۹۸۶ م به روستای کفرالماء در اردن برگشتم، جایی که از سال ۱۹۵۹ م در آنجا مشغول به تحقیق بوده‌ام.^{۱۲} در یکی از روزهای

- | | | |
|---------------------------------|------------------------------------|------------------|
| 1. Accomodation | 2. Acculturation | 3. Assimilation |
| 4. Compartmentalization | 5. Preadaptation | 6. Encapsulation |
| 7. Vicarious quest for identity | 8. Exclusionary Closure | |
| 9. Living on the boeder | 10. The Constantly Shifting Center | |
| 11. Kufr Al-ma | | |

۱۲. نویسنده طی ۳۰ سال و در ۸ مناسبت مختلف در کفرالماء تحقیقات میدانی

زمستان آن سال در اتاق پذیرایی مردانه یک خانواده بزرگ به همراه خویشاوندان و همسایگان آنها نشسته بودم. مرد میانسالی سر صحبت را با من باز کرد از حرف‌هایش این طور پیدا بود که تازه از عربستان سعودی بازگشته و در آنجا ناظر فروش سیگار وینستون بوده است. در دیدار قبلی از این روستا در سال ۱۹۷۹م. توجه‌ام به اهمیت رو به رشد مهاجرت به کشورهای دنیا جلب شد. محل کار و زندگی هفده نفر از مردانی که در اتاق نشسته بودند، مؤید این اهمیت بود. شش نفر از آنها در ارتش خدمت می‌کردند، یک نفر معلم، دو دانشجو، یکی کارمند پُست، یکی طراح تزئینات داخلی و یکی هم کشاورز بازنشسته بود. از میان این هفده نفر تنها یک نفر که کارمند پُست بود در روستا زندگی می‌کرد. دو نفر معلم در جای دیگری در یک مدرسه عالی تدریس می‌کردند. یکی از مردانی که خدمت سربازی اجباری را در ارتش می‌گذرانند از دانشگاه پیشاور پاکستان مدرک مهندسی کشاورزی گرفته بود. طراح تزئیناتی هم مدرک کارشناسی هنرهای زیبا از دانشگاه قاهره داشت. مطمئناً این یک جامعه به شدت فرادهقانی بود چرا که به غیر از یک نفر هیچکدام از این هفده نفر در زمین‌هایشان کار نمی‌کردند.

بخش الکُره در شمال غربی اردن که این روستا در آن قرار دارد،

→

انسان‌شناختی انجام داده که طولانی‌ترین آن در سال آغازین انجام تحقیق میدانی به روی این مقاله یعنی ۶۰-۱۹۵۹م و کوتاهترین و آخرین آن طی دوره‌ای یک هفته‌ای در سال ۱۹۸۹م انجام شد. این فصل بخشی از یک کار دامنه‌دار است که بر اهمیت مهاجرت بین‌المللی در جهان فرامردن و تأثیر مهاجرت در یک جامعه روستایی در شمال اردن متمرکز است.

منطقه‌ای کاملاً فرسوده و مخروبه است و در حال حاضر هم وضعیت بد آب و هوایی و خشکسالی این منطقه، اکثر روستائیان را از انجام کشاورزی در این منطقه باز داشته است. هر چند که در سال ۱۹۶۰ م کشت گندم دیم در این منطقه رونق فراوانی داشت و روی هم رفته ۴۰ درصد از جمعیت منطقه به شغل کشاورزی و دامداری اشتغال داشتند. تا ژوئن ۱۹۸۶ م، ۷۲ نفر از اهالی این روستا (۶۷ نفر مرد و ۵ زن از کل جمعیت ۴۵۰۰ نفری روستا) در شبه جزیره عربستان مشغول به کار بوده‌اند که در حال حاضر ۶۳ نفر از آنها به شغل‌هایی همچون معلمی، گذراندن خدمت سربازی، مدیریت تجاری، حسابداری، مهندسی، کارمندی، نقشه‌برداری، مترجمی، تلفن‌چی، مکانیکی اتومبیل، بنایی، کارگری ساختمان و رانندگی اشتغال دارند. جالب‌تر اینکه ۳۶ نفر از مردان روستا که برای ادامه تحصیل به خارج رفته بودند، بازگشته و در حال حاضر ۳۵ نفر دیگر برای تکمیل تحصیلات خود به ۱۴ کشور مختلف جهان همچون پاکستان، مصر، یونان، لبنان، سوریه، ترکیه، رومانی، یوگسلاوی، روسیه، آلمان، انگلستان و آمریکا عزیمت کرده‌اند. آنها برای ادامه تحصیل در زمینه‌هایی چون مهندسی، پزشکی، کشاورزی، روزنامه‌نگاری، حقوق، زبان و ادبیات انگلیسی، زبان و ادبیات عربی، مطالعات اسلامی، علوم سیاسی، روانشناسی، علوم دریایی، دامپزشکی و زبانشناسی به خارج رفته بودند. مدت زمانی که مهاجرین - چه برای کار و چه برای تحصیل - در خارج اقامت داشتند معمولاً ۵ سال یا بیشتر بود و در بعضی از موارد هم خیلی طولانی‌تر می‌شد. یک سوم کسانی که در سال ۱۹۸۶ م در شبه جزیره عربستان کار می‌کردند به مدت ۷ تا ۹ سال در آنجا بوده و ۱۲ درصد ساکنان حدود ۱۰ تا ۱۲ سال و ۱۲ درصد دیگر بین ۱۲ تا ۱۸ سال در آنجا

اقامت داشته‌اند. طی مصاحبه‌ای در سال ۱۹۹۱م با پنج نفر از مردان روستای کفرالماء که برای کار و یا ادامه تحصیلات خود به آمریکا آمده بودند، معلوم شد که یک نفر از آنان ۱۳ سال و ۳ نفر دیگر از آنان ۱۱ سال است که در آمریکا به سر می‌برند.

هر چند که تاکنون زنان به قصد تکمیل تحصیلات خود، کشورشان را ترک نکرده بودند، در سال ۱۹۸۶م، ۳۶ زن این روستا در جاهای مختلف اردن، ۲۸ نفر در دانشکده‌های ۲ ساله و ۸ نفر در دانشکده‌های ۴ ساله مشغول به تحصیل بودند. در حال حاضر ۱۲ تن از این زنان به عنوان معلم و دو تن هم به عنوان رئیس دبیرستان استخدام شده‌اند. در خصوص وضعیت تأهل آنها باید گفت ۱۱ نفر مجرد و هنوز مشغول به تحصیل اند، ۸ تن متأهل، دارای فرزند و شغل معلمی و شش نفر دیگر هم متأهل، دارای شغل معلمی اما بدون فرزند بودند.

برای پی بردن به اهمیت این واقعیت‌ها باید به وضعیت اجتماعی، فرهنگی و مادی این روستا در سال ۱۹۶۰م توجه داشته باشیم. در آن زمان همه خانه‌ها از گل و سنگ ساخته شده بودند، راه‌های روستا بسیار کم عرض و پر دست‌انداز بود. از آنجایی که افراد، توان خرید مواد غذایی در ظروف پلاستیکی و شیشه‌ای را نداشتند، تنها غذای کنسرو شده و قابل دسترس در فروشگاه‌های کوچک این روستا، تن ماهی و ساردین بود، در این روستا تنها یک نفر روزنامه می‌خرید؛ بنابراین در آنجا روزنامه‌ای وجود نداشت. در زمستان آب باران در آب‌انبارها ذخیره می‌شد و این آب‌انبارها معمولاً تا ماه جولای بیشتر دوام نمی‌آوردند که پس از آن از روستای همسایه که دارای باران‌های بهاری بود، آب خریداری می‌شد (امروزه همه خانه‌ها دارای آب لوله‌کشی هستند)، برق

وجود نداشت و در شب‌هایی که مهتابی نبود در راه‌های تنگ و باریک (و بدون پیاده‌رو) این روستا که اصلاً چراغی در دو طرف آنها روشن نبود می‌بایست کورمال کورمال قدم برداشت؛ امروزه همه خانه‌ها برق کشی شده است و هر خانواده‌ای یک و بعضی‌ها نیز دو دستگاه تلویزیون دارند.

در سال ۱۹۶۷ م در این روستا تنها یک ماشین و یک تلفن وجود داشت که آن هم متعلق به اداره پست بود. در سال ۱۹۸۶ م در این روستا، ۳۰ خط تلفن وجود داشت و عده زیادی نیز متقاضی اشتراک بودند و ۱۲۳ اتومبیل و کامیون وجود داشت. در سال ۱۹۶۰ م. هر روز یک اتوبوس ساعت ۶، به عربید^۱، نزدیک‌ترین شهر تجاری به این روستا، حرکت می‌کرد و مجدداً بعد از ظهر نیز به روستا برمی‌گشت. در سال ۱۹۸۶ م تاکسی‌ها و اتوبوس‌ها از ساعت ۶ صبح تا اوایل شب این مسیر را می‌پیمودند. در سال ۱۹۶۰ م تقریباً دو سوم مردان کارگر این روستا درخود همین روستا یا اطراف آن کار می‌کردند.

در سال ۱۹۸۶ م بیش از سه چهارم کارگران خارج از روستا کار می‌کردند؛ در سال ۱۹۶۰ م تنها ۱۱ فروشگاه کوچک خواروبار فروشی که عمدتاً محصولات هم چون قند، چای، یک نوع بیسکویت در بسته‌بندی ساده، کبریت، صابون محلی نابلس، مداد، ثن ماهی و ساردین، فتیله چراغ نفتی، آب نبات، کفش‌های لاستیکی و اجناسی از این قبیل می‌فروختند. کشاورزان هنگام خرید از این فروشگاه‌ها به جای پول اجناسی همچون گندم که در ماه ژوئن بدست می‌آمد، تحویل می‌دادند.

1. Irbid

در سال ۱۹۶۰م میوه و سبزی تازه و هیچ نوع جنس پلاستیکی در این مغازه‌ها موجود نبود. ۵۲ نهاد تجاری در سال ۱۹۸۶م در روستا ایجاد شد که اکنون از شهرداری نیز مجوز گرفته‌اند، از جمله آنها بیست مغازه خواروبار فروشی، هشت مغازه میوه‌فروشی، شش مغازه مرغ‌فروشی، کارگاه ساختمان‌سازی، چهار فروشگاه وسایل برقی، سه مصالح‌فروشی، دو کارگاه کاشی‌سازی، دو ایستگاه پمپ بنزین، یک فروشگاه لوازم شیشه‌ای، یک مغازه آلومینیوم‌فروشی و یک تعمیرگاه وجود دارد. در این سال، مغازه‌ها دیگر به جای پول، جنس نمی‌پذیرفتند. کشت گندم کاهش زیادی یافت، بیشتر زمین‌ها یا به مزرعه‌های زیتون و یا مجتمع‌های ساختمانی تغییر یافت چرا که به منظور توسعه روستا این منطقه به عنوان یک الگوی خانه‌سازی روستایی در مناطق خاص در نظر گرفته شده بود. مهمتر اینکه، با توجه به موضوع این تحقیق، در سال ۱۹۶۰م در این روستا دو مدرسه وجود داشت: یکی برای پسران تا پایه ششم، دیگری برای دختران تا پایه سوم، تا آن سال تنها یک پسر برای ادامه تحصیلات به خارج رفته بود و تنها یک نفر دیگر در دبیرستان شهر عربید درس می‌خواند. در سال ۱۹۶۰م طرح این نکته که تعداد زیادی از پسران برای ادامه تحصیلات به کشورهای قاره‌های مختلف خواهند رفت، امری غیرقابل تصور بود و حتی مضحک‌تر این بود که کسی از عزیمت دختران روستا جهت ادامه تحصیلات در دبیرستان صحبت کند، چه رسد به اینکه درباره تحصیلات عالی آنها سخن گفته شود.^۱

۱. قوی‌ترین مانع فرهنگی در ترک کشور به منظور ادامه تحصیل زنان، قانون حفظ عفت بود. برای دیدن جزئیات تحلیلی قانون حفظ عفت و مفاهیم رفتاری آن نگاه کنید به:

در ادامه این فصل از ذکر بسیاری از نتایج جالب توجه مهاجرت به کشورهای دنیا در جوامع شهری مسلمان صرف نظر می‌کنیم، در عوض تأکید ما بیشتر بر توصیف و تحلیل یک نوع از مهاجرت یعنی مهاجرت برای ادامه تحصیلات خواهد بود؛ به ویژه درباره کسانی که از کشورهای عربی برای تحصیل به کشورهای اروپایی و شمال آمریکا سفر کرده‌اند. شاید این نوع از مسافرت پیامدهای شدیدتری در جهت تحول فرهنگی و ایجاد یک جامعه جهانی به همراه داشته باشد.

سه گونه همسان‌سازی^۱

موارد زیر حرفه تحصیلی سه دانشجوی را نشان می‌دهد که یکی برای ادامه تحصیل در رشته پزشکی به آلمان، دیگری برای تحصیل در حقوق اسلامی به مصر و سپس از آنجا برای ادامه تحصیل در رشته زبان‌شناسی به انگلستان و سومی برای تحصیل در رشته مهندسی و پس از آن رشته داده‌پردازی و مدیریت بازرگانی به آمریکا عزیمت نمودند. وضعیت این سه دانشجوی، بیانگر میزان احتمال فرهنگ‌پذیری، همسان‌سازی فرهنگی و «زندگی لب مرز»، (سه فرآیند تغییر فرهنگی اجتماعی) است که در زیر به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.^۲ هر سه این جوانان که از این پس با نام‌های

→

آنتون (۱۹۶۸ م). از جمله جالب‌ترین مفاهیم مهاجرت بین‌المللی در اردن این است که این مسئله چگونه باعث القای باز تفسیر (و نه لکه‌دار کردن) رسوم و سنن، و به ویژه سنت حفظ عفت و ناموس، می‌شود.

۱. تحلیل مفصل از تطابق با سنت، در اثر ۱۹۶۸ م آنتون آمده است.

۲. فرهنگ‌پذیری، فرآیند عاریه‌گرفتن خصایص فرهنگی بدون ایجاد تغییر در ارزش‌های

علی، یوسف و زید به آنها اشاره می‌کنیم، مدت قابل ملاحظه‌ای را در خارج به سر برده‌اند. علی ۱۵ سال در آلمان، یوسف ۵ سال در مصر و نه سال در انگلستان و زید ۱۱ سال در آمریکا اقامت داشته‌اند.^۱ در اینجا به ترتیب زمانی که اردن را ترک کرده‌اند به بررسی وضعیت آنان می‌پردازیم: علی در سال ۱۹۶۳ م، یوسف ۱۹۶۷ م، و زید ۱۹۷۹ م.

۱. همسان‌سازی فرهنگی و حفظ هویت مذهبی

علی در سال ۱۹۶۳ م وارد دانشگاه اِرنلنگن^۲ آلمان غربی شد. او در ۵ سال اول زبان آلمانی، و سپس دروس پیش‌نیاز پزشکی را آموخت، در سال ۱۹۷۱ م امتحانات پزشکی خود را با موفقیت گذراند و از آن پس برای گرفتن تخصص جراحی به تحصیل ادامه داد و از سال ۱۹۷۲ م تا ۱۹۸۰ م ضمن پی‌گیری تحصیلات تخصصی خود به طبابت نیز مشغول شد. در سال ۱۹۷۰ م به اصرار یکی از همکلاسی‌هایش که به تازگی با

→

مبنایی شخص عاریه‌گیرنده است. همانندسازی، فرآیند اخذ خصایص فرهنگی در کنار ارزش‌هایی مبنایی است از این رو مستلزم تغییر در هویت فرد است. «زندگی لب مرز یا حد وسط» وضعیت روانشناختی و فرآیند اجتماعی - فرهنگی، پیوستن دنیاهای به ظاهر جدای اجتماعی - فرهنگی در حالتی بادوام از زیست و زندگی است. زندگی حد وسط اغلب (و نه ضرورتاً) با تحرک جغرافیایی پراکنده در ارتباط است. من برای بسط و توسعه این مفاهیم از آثار تسکه و نلسون (۱۹۷۹ م) و رانوس (۱۹۹۱ م) بهره گرفته‌ام. به نظر من همچنین مباحثه فیشر و عابدی (۱۹۹۰ م) تحت عنوان «فضای دیوانه‌کننده میان جلای وطن و مهاجرت» مفید و مهیج است.

۱. با هر سه دانشجوی پس از بازگشت به اردن (۱۹۸۶ م) مصاحبه شد. علاوه بر این بازدید، در سال ۱۹۹۱ م در هوستون و تگزاس نیز با آنها مصاحبه شد.

یک دختر لبنانی اهل بیروت ازدواج کرده بود، برای ملاقات با خانواده وی به لبنان رفت. همسر دوستش یک خواهر مجرد داشت که اتفاقاً مورد پسند او واقع شد. او بیروت را به مقصد اردن ترک کرد و به همراه پدرش برای انجام خواستگاری رسمی به بیروت برگشت و در سال ۱۹۷۰ م به همراه همسرش به آلمان مراجعت کرد. ۴ تن از ۵ فرزندش در آلمان متولد شدند. در سال ۱۹۸۰ م مدرک پزشکی را از رئیس بیمارستانی که در آن کار می‌کرد، دریافت کرد و سپس به اردن بازگشت و در مرکز شهر عربید به طبابت پرداخت. در آلمان، رئیس بیمارستانی که در آنجا کار می‌کرد به وی پیشنهاد داد که برای همیشه در آلمان بماند و حتی حاضر شد تمام مسائل اداری آن را نیز حل کند، اما علی پیشنهاد او را رد کرد.

علی در مصاحبه‌ای گفت که هیچ‌گاه به فکر ازدواج با یک دختر آلمانی نبوده‌ام؛ زیرا اگر با یک آلمانی ازدواج می‌کردم مجبور بودم یا در آلمان بمانم و یا او را همراه خودم به اردن بیاورم که در هر صورت مشکل بود. برای پی بردن به علت تصمیمش برای ازدواج با یک دختر عرب و مراجعت به اردن و پرداختن به حرفه طبابت لازم است به وضعیت و شرایط و همچنین عقیده‌ای که در ذهن او درباره آلمانی‌ها و فرهنگ آنها به هنگام اقامتش در آنجا شکل گرفت، توجه کنیم. او قبل از ازدواج به مدت هفت سال در خانه آلمانی‌ها، اجاره‌نشین بود. هنگامی که از او خواستم تا در خصوص روابط اجتماعی‌اش در آن زمان برایم توضیح دهد، گفت که با این خانواده‌ها روابط بسیار نزدیکی داشته است. آنها هر روز از او می‌خواستند که از اتاقش بیرون بیاید و به همراه آنان تلویزیون تماشا کند. بعد از ظهرها برای او قهوه و کیک می‌آوردند، لباس‌هایش را می‌شستند و آخر هفته او را به همراه خود به گردش و مهمانی می‌بردند.

او می‌گفت آلمانی‌ها آدم‌هایی پرانرژی هستند. آنها گاهی اوقات پیاده‌روی می‌کردند و بعضی مواقع با اتومبیل این طرف و آن طرف می‌رفتند. علی حتی از زندگی دانشگاهی و کارش در بیمارستان‌های آلمان راضی‌تر بود و می‌گفت در این بیمارستان‌ها بیماران به طور فوق‌العاده‌ای تحت مراقبت و درمان قرار می‌گیرند. مراقبت‌های پزشکی فوق‌العاده کارآمد است. آلمانی‌ها به وقت، خیلی بها می‌دهند و از آن به بهترین وجه استفاده می‌کنند. جواب همه آزمایش‌ها حداکثر تا سه روز داده می‌شد، بیماران همیشه توسط متخصصین تحت مراقبت قرار می‌گرفتند. او تحت تأثیر ارزشی که نظام پزشکی آلمان برای جان انسان‌ها قائل بود قرار گرفت. همه افراد، بدون توجه به هزینه‌های مربوطه تحت درمان قرار می‌گرفتند. هیچ‌گونه تبعیضی برای آلمانی و غیرآلمانی وجود نداشت. پزشک، هر فردی را عضوی از خانواده خود می‌پنداشت. هیچ کدام از اصطلاحات زننده و تحقیرآمیزی که در آمریکا رایج است در کلام آنها دیده نمی‌شد.

البته، علی در خصوص آنچه که از نظر او جنبه‌های منفی زندگی اجتماعی و خانوادگی آلمانی‌ها محسوب می‌شد نیز توضیح داد: در این کشور بچه‌ها از سن ۱۸ سالگی به بعد مستقل می‌شوند و یک دختر می‌تواند بدون اجازه پدر و مادرش با هر کس که دوست دارد ازدواج کند. همسران، هر دو شاغل هستند و این مشکل زاست، مرد و زن هر دو خیلی مشروب می‌خورند. وقتی از او سؤال کردم که آیا تو هم مشروب می‌خوری، با اشاره به تقوای پدرش این‌گونه پاسخ منفی داد: «می‌دانی من در چه خانواده‌ای بزرگ شده‌ام؟» او در این خانواده‌ها دیده بود وقتی که پدر خانواده از محل کار برمی‌گردد، می‌نشیند جلوی تلویزیون و بدون

توجه به سلايق و خواسته‌های ديگران هر برنامه‌ای را که دوست دارد تماشا می‌کند که از نظر او اين خیلی خودخواهانه محسوب می‌شد. او می‌گفت اگر دو نفر در خیابان درگیر می‌شدند هیچ‌کس آنها را از هم جدا نمی‌کرد و اگر هم اقدامی می‌کردند فقط خبر کردن پلیس بود. از نگاه او اين رفتارها بار انسانی ندارند.

آنچه که گفته شد همه نقطه نظرات علی در خصوص زندگی خانواده‌های آلمانی نیست. در پایان مصاحبه برایم روشن شد که دیدگاه‌های او اشاره به جهان‌بینی کلی و روش زندگی دارد که در مذهب او صحیح و صواب پنداشته می‌شود. از او پرسیدم: مذهب در آلمان تا چه اندازه مورد توجه قرار می‌گیرد؟ «گفت در آلمان مذهب مورد کم توجهی واقع شده است مردمان آنجا می‌گویند: مذهب چیزی است برای کلیساها نه چیزی که وارد عرصه‌های زندگی شود.» او می‌گفت زمانی یک آلمانی به اردن آمد وقتی که به آلمان برگشت در یک سخنرانی اعلام کرد: «اگر می‌خواهید نمونه بارزی از زندگی اجتماعی را ببیند به اردن بروید، اگر می‌خواهید مذهب را ببینید به خاورمیانه سفر کنید.»

علی مشخصاً فردی بود که انگیزه زیادی برای موفق شدن داشت. او در مدت تحصیل، لذات خود را به آینده موکول کرد. می‌گفت با دانشجویان عرب در آلمان (که در دهه ۷۰ تعداد آنها نیز زیاد شده بود) تماس زیادی نداشته و حتی وارد سازمان‌ها و تشکیلات آنها نیز نمی‌شد زیرا برای او وقت‌گیر بود. او، به گفته خودش، با کسب نمره عالی در هر یک از دروس، هزینه‌های دانشگاهی‌اش کاهش می‌یافت. [علاوه بر علی یکی دیگر از ساکنین روستای کفرالماء نیز با او درس پزشکی می‌خواند] از علی پرسیدم که در مدتی که در آلمان بود، آیا دانشجوی دیگری از

اهالی کفرالماء که برای ادامه تحصیل در رشته پزشکی به آلمان غربی آمده بود، ملاقات کرده است؟ او جواب داد: هرگز. علی گفت که طرز تفکر آن دانشجو با او متفاوت است. او دوست دارد مشروب بخورد و دوست دختر داشته باشد. ما هیچ وجه مشترکی نداریم. او هر روز با یک دختر است. روزی به دیدار من آمد در حالی که دوست دخترش نیز همراهش بود. برای پی بردن به ارزیابی علی از زندگی آلمانی‌ها و جنبه‌های دیگر جهان‌بینی او لازم است به رابطه او با پدرش توجه کنیم.^۱

پدر علی تحصیلات ابتدایی را در مرکز بخش فرعی روستایشان و تحصیلات دوره دبیرستان را پیش از جنگ جهانی دوم در شهر تجاری عربید گذراند. در آن زمان این دستاورد برای یک پسر روستایی چیزی غیرمعمول بود. پس از اتمام تحصیلات، ابتدا به مدت دو سال به عنوان مأمور گمرک انجام وظیفه کرد و پس از آن نیز به مدت سه سال به عنوان مترجم عربی - انگلیسی در شرکت‌های خارجی احداث لوله‌های نفت کرکوک (عراق) به حیفا (فلسطین) مشغول به کار بود. سپس ازدواج کرد و در روستای خود یک فروشگاه باز کرد و قبل از اشتغال در دادگاه اسلامی روستا و مرکز بخش دیر ابوسعید به عنوان دفتردار در سال‌های ۱۹۵۴م - ۱۹۶۳م، به مدت ۱۰ سال به تجارت غله از فلسطین به سراسر اردن پرداخت. از سال ۱۹۶۳م سالی که پسرش برای تحصیل به آلمان رفت تا سال ۱۹۷۵م که فوت کرد، به باغبانی در زمینی مشغول شد که با وام بانکی که در دره رود اردن خریده بود. او همچنین دست به فعالیت‌های کارآفرینی دیگری همچون خرید تراکتور و ماشین سنگبری زد و با

۱. برای دیدن تصویری از پدر علی نگاه کنید به: آنتون (۱۹۷۹م).

همکاری پسر دیگرش که رانندگی می‌کرد، گاهی اوقات این ماشین‌ها را به کشاورزان اجاره می‌داد. او درآمد حاصله را برای تأمین هزینه‌های تحصیل فرزندش و نوسازی خانه‌اش از جمله سیمانی کردن دیواره‌های سنگی و خشتی و نرده‌کشی پنجره‌های آن صرف کرد.

در خصوص پدر علی و سوابق خانوادگی او دو نکته دارای اهمیت است: یکی، نوع مذهبی است که او در آن پرورش یافته است. چنانچه عنوان خانوادگی، «الشریعة» که در لغت به معنای راه و در اسلام به معنی کلیه قوانین اسلامی است به خاطر شهرت این خانواده به تقوی و آموزش‌های مذهبی به آنها نسبت داده شد. نکته دیگر، تماس پدر علی با خارجی‌ها در سنین جوانی است، زمانی که او مترجم و مأمور گمرک بوده و نیز توجه او به زیباسازی خانه خود و پیشگامی در کارآفرینی - که تقریباً موفق هم بوده - بود. برای اولین بار او تراکتور و ماشین سنگ‌شکن را وارد آن بخش فرعی کرد. قابل ذکر است که پدر علی برای سرمایه‌گذاری‌های خود از بانک، وام با بهره گرفته بود. تا پنج سال قبل، گرفتن وام بهره‌دار - که از سوی برخی از علمای اسلامی، ربا تلقی می‌شد - در این روستا مورد بحث بود و افراد مؤمن مسن با این امر مخالف بودند.

به یک معنی می‌توان زندگی دانشجویی علی و آموزش‌های حرفه‌ای او را تحقق آرمان‌ها و احساسات پدرش تلقی کرد. پدرش موفق به ادامه تحصیل نشده بود چون پدر او فوت کرده و عموهایش از پس هزینه‌های ادامه تحصیل او در شهر برنمی‌آمدند. پدر علی عاشق مادرش بود و سال‌ها پیش از فوت زودهنگامش از بیماری رنج می‌برد و پزشکان از تشخیص آن عاجز بودند. علی می‌گفت: «پدرم همیشه به این فکر بود آرزویش این بود - که من دکتر شوم. در حقیقت او این فکر را در ذهن من

ایجاد کرد.» از علی پرسیدم نظرت راجع به دوران کودکی در روستا چیست؟ گفت: «آنچه که امروزه فرزندان من در اختیار دارند، من نداشتم. این دوره برای من خاطرات خوبی دارد چون پدرم خیلی با من مهربان بود.» در گفتگویی دیگر من همین سؤال را از او پرسیدم، جواب داد: «آنچه را که می‌خواستم نداشتم. اما آنچه را که نیاز داشتم، فراهم بود. پدرم همه فعالیت‌های مرا، حتی زمانی که بالغ شده بودم، زیر نظر داشت. او گفت حتی برادران کوچکتر من رفتارشان بیش از این کنترل می‌شد.» علی ادامه داد: «بین من و پدرم نوعی محبت متقابل حاکم بود.» یکی از موارد جزئی که او به عنوان مثال ذکر کرد این گونه بود: «من از سیگار کشیدن خیلی متنفر بودم. پدرم زیاد سیگار می‌کشید. وقتی که من وارد می‌شدم پدرم سیگارش را خاموش می‌کرد.» از علی پرسیدم: «آیا زمانی که در آلمان بودی پدرت برای نام می‌فرستاد؟» جواب داد: «بله مهمترین نصیحتی که به من می‌کرد این بود که از تو می‌خواهم از خدا بترسی و پرهیزگار باشی» علی گفت که منظور پدرم از این نصیحت این بود که من از نوشیدن مشروبات الکلی و تلف کردن وقتم با دختران اجتناب کنم. او گفت نتیجه نصیحت پدرم این بود که من تحصیلات پزشکی خود را در زمان نسبتاً کوتاهی به اتمام رساندم. همان طوری که از بقیه مهاجرین سؤال می‌کردم از علی نیز پرسیدم که نظرش راجع به قانون طایفه‌ای، برنامه‌های تلویزیون و معضل بیکاری در اردن چیست؟ پاسخ‌های او تمایلش را به نوگرایی و ارتباط آن با اسلام، دولت و نظم اقتصادی - اجتماعی آشکار می‌کرد.^۱

۱. من واژه‌های مدرنیته و نوسازی را از دیدگاه ناش به کار می‌برم. او معتقد بود مدرنیته

او گفت قانون طایفه‌ای هم جنبه‌های مثبت و هم جنبه‌های منفی دارد؛ جنبه مثبت این است که به حل مشکلات کمک می‌کرد، هر چند این قانون متعلق به قرن گذشته است. مردم پس از لغو این قانون از سوی دولت، از پادشاه خواستند که قانون را به حالت اول خود بازگرداند. او گفت مردمی که می‌بینند به هنگام دعوای دو بچه ۱۲ ساله، در صورت شکسته شدن پای یکی از آنها بر طبق قانون مدنی خویشاوندان فرد مقصر مجبورند به خانواده طرف مقابل خسارت بپردازند، پذیرش این مسئله برایشان سخت است. من کاملاً هم با قانون طایفه‌ای مخالف نیستم. فقط می‌دانم که اگر مشکلی برای مردم پیش بیاید با استفاده از قانون امروزی ما (قانون مدنی) آن را حل نمی‌کنند. زندگی امروز با زندگی ۴۵ سال قبل تفاوت‌های زیادی دارد.^۱

در پاسخ به سؤال من که پرسیده بودم تأثیر تلویزیون در اردن به چه میزان است، پاسخ داد: تلویزیون در اردن تأثیر گسترده دارد. اول از نظر

→

چارچوبی اجتماعی، فرهنگی و روانشناختی است که تسهیل‌کننده به کارگیری دانش مجرب در تمامی مراحل تولید است. نوسازی فرآیندی از تغییر شکل به سوی تأسیس و نهادینه چارچوب مدرنیته است.» (ناش ۱۹۷۷ م، ص ۲۱).

۱. در دهه ۱۹۹۰ م جنبشی متأثر از روشنفکران شهری شکل گرفت که هدفش منسوخ کردن قوانین طایفه‌ای بود. قوانین طایفه‌ای متضمن نوعی مسئولیت جمعی بود برای هر دو طرف قربانی و خاطی به جهت ارتکاب جرائم شخصی (همچون قتل، تصادف با اتومبیل، تجاوز، قاچاق، فرار با معشوقه و سایر خشونت‌های قوانین حفظ عفت)، تعیین داور طایفه‌ای (از میان بزرگان منطقه) و تحمیل دوره متارکه جنگ، تبعید و مصالحه. نظام قوانین طایفه‌ای رسماً در دهه ۱۹۸۰ م و طی فرمانی منسوخ شد. اما به زودی، مجدداً، پس از ارائه دادخواستی از سوی نمایندگان قبایل خصوصاً از جنوب اردن، این قوانین برقرار شد.

علمی؛ هر کسی می‌تواند وضع کشورهای متمدن را مشاهده کند. مردم اردن می‌گویند که فلان چیز را ما داریم ولی دیگران ندارند، اما اکنون دیگر می‌دانند که غربی‌ها به چه میزان پیشرفته و قوی هستند. دوم اینکه آنها به وضوح می‌بینند که چیزی ندارند اما دیگران صاحب بسیاری از چیزها هستند. سوم اینکه اردنی‌ها می‌بینند که دیگر کشورها چه قدر زیبا و تمیز هستند اما آنها از این امر، بی‌بهره‌اند. چهارم اینکه ما می‌دانیم که از نظر پزشکی مجهز نیستیم، ما در منطقه‌مان بیمارستانی همچون مدینه‌الحسین (بیمارستان سلطنتی در شهر امان) نداریم. همه مردم که نمی‌توانند به آن بیمارستان مراجعه کنند. این بیمارستان تنها ویژه ارتشیان و خانواده‌های آنها است. بر اساس آنچه که از تلویزیون می‌بینند و می‌شنوند، مردم نسبت به غرب احساس حسادت می‌کنند. تلویزیون همچنین جنبه‌های منفی تمدن غرب را برای مردم به ارمغان می‌آورد: به مردم می‌آموزد که چگونه مست شوند. گاهی اوقات فیلم‌هایی می‌بینیم که نشان می‌دهد دخترها با دوست‌پسرهاشان چه می‌کنند. این بی‌اخلاقی جنسی، خلاف مذهب ما است. در آلمان فیلم‌هایی که از تلویزیون پخش می‌شود محصول خود آلمان هستند اما در کشور ما فیلم‌ها را از خارج وارد می‌کنند. همچنین بسیاری از مردم آنچه را که روی صحنه تلویزیون می‌بینند، واقعی تلقی می‌کنند. و بالاخره در پاسخ به سؤالی که پرسیده بودم راه حلّ معضل بیکاری چیست، گفت: ایجاد اشتغال برای تمامی فارغ‌التحصیلان مؤسسات و دانشگاه‌ها. او گفت که آلمانی‌ها تمایزات شغلی و موقعیتی فراوانی دارند: دستیار کارگر، کارگر، متخصص، کارفرما و مهندس. او گفت: در اردن ما فقط در یک سو کارگر داریم و در سوی دیگر مهندس و در این میان سلسله مراتب دیگری وجود ندارد. او ادامه

داد: در آلمان هر چیزی مبتنی بر مدرک است. کفّاش و آرایشگر باید مدرک داشته باشند. او گفت که مؤسسات آموزشی در اردن صرفاً مدارک آکادمیک اعطا می‌کنند و تنها یک مدرسه حرفه‌ای در اردن وجود دارد. مجدداً پرسیدم: راه حلّ مشکل بیکاری چیست؟ وی پاسخ داد: راه حلّ ایجاد مدارس حرفه‌ای در تمامی تخصص‌هاست. یعنی کشور نیازمند متخصصین فنی است. من گفتم: اما می‌خواهی بگویی که افراد زیادی که بتوانند تلویزیون تعمیر کنند، وجود ندارند؟ او پاسخ داد: آنها واقعاً نمی‌دانند که چه طور تلویزیون را تعمیر کنند، فقط با آن ور می‌روند.

بر اساس میزان تعهد علمی و نظرش درباره کاربری علمی در بهبود اوضاع اجتماعی و رفاه فردی خصوصاً در حوزه پزشکی جایی که او شخصاً شاهد برتری بیمارستان‌های آلمان، مراقبت‌های ویژه پزشکی و تطبیق تخصص‌ها با نیازهای فردی بود، شاید علی «نوگرا» ترین فرد در میان سه مهاجری باشد که مورد بررسی قرار گرفته‌اند. به نظر می‌رسد علی در ارزیابی‌اش نسبت به تأثیر تلویزیون، پیشرفت را برابر با علم (با علم کاربردی) بداند و در اظهارات پیشین‌اش درباره نظام بهداشتی آلمان، علم را برابر با استفاده مطلوب و مؤثر از زمان قرار داده است. همچنین او تصریح می‌کند بر اساس آنچه در نظرش به عنوان نظام برتر اجتماعی اقتصادی آلمان بدان معتقد است، معضل بیکاری در اردن با تمایز میان نقش‌ها و سلسله مراتب اجتماعی قابل حل خواهد بود. یعنی از طریق آموزش‌های متفاوت و توزیع علم و مهارت و شکل دادن به سلسله مراتب از طریق تفکیک موضوعی مدارک در تمامی سطوح این تعهد نسبت به توسعه جامعه‌ای که لزوماً دارای تمایز و سلسله مراتب اجتماعی است، جالب توجه است؛ چرا که او در اظهارات پیشین‌اش درباره

گرایش‌های مذهبی آلمانی‌ها، منکر این است که باید مذهب را از کارهای اداری (امور حکومتی و تجاری) جدا کرد.

از چند جهت، نظرات علی درباره نحوه مستقیم معرفی چهره متمدن غرب در مقابل چهره نامتمدن اردن از تلویزیون (همچون داستان پیشین او درباره نظر مسافر آلمانی پیرامون اهمیت و حضور مذهب و زندگی جمعی در خاورمیانه، بر خلاف آلمان)، کاریکاتوری از گفت‌وگو «شرق‌شناسانه» غرب است. از این جنبه، علی نه تنها به شیوه‌های آلمانی دچار فرهنگ‌پذیری شده، بلکه برای تعریف هویت خود از طریق ارزش‌های مشخص ذیل، خود را با آنها همسان کرده است: استفاده مؤثر و مطلوب از زمان، نوگرایی مادی، تقیّد به سلسله‌مراتب، نگاه انسانی به افراد، و یک نظام پاداش جهان‌شمول بدون توجه به تفاوت‌های قومی، گرچه اظهاراتش درباره پیشنهاد مدیر بیمارستان آلمانی نشان می‌دهد که در حقیقت هویت قومی او هنوز پابرجاست. پاسخ مناسب او با توجه به نظرش درباره قانون طایفه‌ای، به وضوح جایگاه او را در پلکان ترقی، تنزل می‌دهد چرا که این قانون با حضور قانون مدنی و نظم دولتی، در حال حاضر نهادی دست‌چندم محسوب می‌شود. همه اینها حاکی از آن است که اقامت علی در اروپا به او مجموعه‌ای از شناخت و معرفت اعطا کرده است. اما اظهارات او درباره تلویزیون و تمدن به دلمشغولی دائم او بازمی‌گردد که در مصاحبه‌اش بیان کرد: تمدن غرب به واسطه فساد اخلاقی، مسائل خانوادگی، جنسی و الکلیسم عمیقاً خدشه‌دار شده است. این موضوع به هنگام توضیح درباره عدم ملاقات هم‌ولایتی دیگرش در آلمان و در توصیف مبالغه‌آمیزش از زندگی خانوادگی در آلمان بروز کرد؛ نامه‌های ناصحانه پدرش به او نیز حکایت از همین امر دارد.

مهمتر از جنبه‌های محض جنسی و یا الکلی، فساد اخلاقی گسترده‌تر در زندگی خانوادگی و اجتماعی آلمانی‌ها است: جایی که زن و شوهر هر دو شاغل هستند و دخترشان در سن هجده سالگی مستقل از خانواده عمل می‌کند و هرگونه نظارت بر رفتارش را ردّ می‌کند (در حالی که علی تا زمان رسیدن به سن بلوغ تحت نظارت پدرش بود) تا خودش تصمیم بگیرد. این محیط، از نظر او، واقعاً دچار اغتشاش شده و نمی‌توان در این محیط با نظم مذهبی زیست. از این رو علی بر اساس آئین و سنن قومی خود ازدواج کرد و به رغم این که فرصت برای کار در جامعه‌ای را داشت که نظام آموزشی‌اش را می‌پسندید؛ طلب علم، کاربرد علم، کارآمدی و انصاف آنجا را می‌پسندید، تصمیم گرفت برای طبابت به اردن بازگردد. چگونه یک مسلمان می‌تواند در جامعه‌ای که در آن دین رسماً وجود ندارد یک زندگی معنادار و هدفمند داشته باشد؟ با مطالعه مورد یوسف که به انگلستان مهاجرت کرده و رابطه پدر و فرزندی او متفاوت از مورد علی است، مسئله حضور و بقای یک فرد مذهبی در یک جامعه سکولار مجدداً و با رویکردی متفاوت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. حفظ ویژگی‌های قدیم هویتی و فرهنگ‌پذیری مهارشده

شیوه رفتاری یوسف در دوران تحصیلات ابتدایی، مقدمه و شاید نوعی حفظ ویژگی‌های قدیم هویتی برای تحصیلات عالی او [در خارج] محسوب می‌شود. او تحصیلات مقدماتی را در کشور اردن و در سه مکان مختلف گذارند، دو سال اول را در روستای کفرالماء و مابقی این دوره؛ و دوره راهنمایی را در حاشیه شمالی شهر رمضا گذارند، شهری که پدرش در آنجا مأمور گمرک بود. دو سال اول دبیرستان را در شهر ابوسعید، مرکز

بخش فرعی، در مجاورت کفرالماء گذراند چون در این زمان پدرش منشی دادگاه مدنی بود. وی سال آخر دبیرستان را در کرانه باختری نابلس و در مدرسه ویژه‌ای گذراند که هدفش آماده ساختن دانش‌آموزان جهت تحصیل در دانشگاه الأزهر در شهر قاهره بود، او در سال ۱۹۶۷ م موفق شد به آنجا وارد شود.

او در سال ۱۹۷۱ م موفق به اخذ مدرک لیسانس در فقه اسلامی و حقوق دولتی (الشریعة والقانون) از دانشگاه الأزهر شد. پدرش از او خواست که به دنبال بدست آوردن منصبی در نظام اداری (در این زمان تقریباً تمامی مشاغل آموزشی در اردن، مشاغلی دولتی بودند) باشد؛ چرا که او دو برادر جوان‌تر از خود داشت که آنها نیز نیازمند ادامه تحصیل و سر و سامان پیدا کردن بودند. یوسف به ادامه تحصیلاتش مصر بود. پدرش اجازه داد که او به مدت یک سال دیگر در الأزهر به تحصیل در رشته مشاوره آموزشی ادامه دهد و از این رو موفق به کسب گواهی‌نامه دبیری شد. در سال ۱۹۷۲ م مدرک فوق لیسانس گرفت و در جستجوی فرصتی برای ادامه تحصیل در خارج بود. یکی از اساتیدش که اهل مصر بود به او انگلستان را پیشنهاد کرد اما پدرش سرسختانه با این اقدام مخالفت کرد. همانطور که یوسف گفت: بدون آگاهی و رضایت پدر چمدان خود را بستم. در آن زمان تمامی دارایی‌ام هزار دلار بود. پیش خودم گفتم قبل از اینکه به تحصیلات اسلامی در آنجا بپردازم، یکی دو سال کار می‌کنم و زبان یاد می‌گیرم. هنگامی که در سال ۱۹۷۲ م به انگلستان رفتم هیچ کس - حتی یک نفر را هم - در آنجا نمی‌شناختم. پس از عزیمت یوسف به انگلستان پدرش به مدت دو سال هرگونه ارتباطی را با او قطع کرد.

از یوسف دربارهٔ ارتباطش با دانشجویان ملیت‌های دیگر سؤال کردم، گفت که سه ماه اول در خوابگاه‌های دانشگاه با آفریقایی‌ها، مالزیایی‌ها و اندونزیایی‌ها زندگی می‌کردم. اما سرانجام یک آپارتمان اجاره کرده بود. او می‌گفت خوابگاه‌های دانشگاه خیلی شلوغ بود، به طوری که در هر بلوک ۱۰-۱۵ نفر زندگی می‌کردند و غذای خوابگاه نیز دلچسب نبود. از او سؤال کردم که آیا با دانشجویانی که در آنجا تماس داشته، هنوز هم در ارتباط است گفت که هنوز با یک بحرینی که مسئول یک دانشکدهٔ اسلامی است و یک تانزانیایی که در عجمان معلم است، ارتباط دارد. او گفت که چند دوست مصری نیز دارد که در دانشگاه قاهره تدریس می‌کنند و در سال ۱۹۸۵م زمانی که از انگلستان باز می‌گشته، آنها را ملاقات کرده است. نزدیک‌ترین دوستان دوران دانشجویی‌اش، چهار اردنی هستند که با او از دبیرستان مذهبی نابلس به ال‌زهر رفتند. او هنوز هم از طریق نامه با آنها در تماس است. از او پرسیدم: آیا با مصری‌های زیادی در آنجا آشنا شده است؟ او گفت: مصری‌ها مردمی گشاده‌رو هستند. اگر غریبه‌ای به آنجا برود زود سر صحبت را با او باز می‌کنند، با خوشرویی به او سلام می‌کنند و از او می‌پرسند که اهل کجاست و به تدریج این امر به مهمان‌نوازی متقابل تبدیل می‌شود. از یوسف پرسیدم که نظرت دربارهٔ شخصیت مصری‌ها چیست او گفت: خیلی گشاده‌رو، خوب و خنده‌رو هستند؛ از سویی دیگر آدم‌هایی و حریص هستند و بعضی از آنها شما را به خاطر نفع خودشان انتخاب می‌کنند. خیلی پول دوست هستند. آنها شما را به همهٔ اعضای خانواده‌شان معرفی می‌کنند. آنها (برخلاف اردنی‌ها) از اینکه همسرشان را به شما معرفی می‌کنند اصلاً خجالت زده نمی‌شوند. پرسیدم: نظر خودت دربارهٔ این نحوهٔ

معرفی و معاشرت با زنان چیست؟ گفت: خوشم می‌آمد، خیلی خوب بود. در زمانی که آنجا بودم این احساس من بود.

دیدگاه یوسف درباره شخصیت مصری‌ها به خصوص اهالی قاهره در سال ۱۹۸۵ م، زمانی که برای دیدار به آنجا آمده بود، تا حدود زیادی تغییر کرده بود. این بار می‌گفت: «آنها هنوز گشاده‌رو و حریص هستند. آنها شما را به خاطر پولتان دوست دارند. حالا دیگر اخلاقیات افول کرده است. فردی به شما قول می‌دهد اما به قولش اهمیتی نمی‌دهد. اگر از کسی بخواهی کاری برای شما انجام دهد، جز در ازای دریافت پول این کار را نخواهد کرد. حتی اگر از کسی بخواهی یک فرم برای شما پُر کند فقط با دریافت پول این کار را می‌کند. وقتی که من در سال ۱۹۶۷ م آنجا بودم از هر مغازه‌ای که آدرس می‌پرسیدی جواب درستی می‌داد، اما حالا اگر بپرسی می‌گویند نمی‌دانم».

از یوسف پرسیدم آیا اردنی‌ها در مصر مورد تبعیض واقع نشده‌اند؟ گفت: مصری‌ها، اردنی‌ها را همچون سوری‌ها، فلسطینی‌ها و عراقی‌ها عرب می‌دانند. مصری‌ها میان آنها تفاوتی قائل نیستند مگر اینکه مسئله‌ای سیاسی میان دولت‌ها در کار باشد که در حال حاضر چنین مسئله‌ای وجود ندارد. از او پرسیدم: نظرت درباره زنان مصری چیست؟ گفت: آنها خیلی بیچاره و فقیر هستند. هنگامی که یک مرد خارجی به مصر می‌رود به او سلام می‌کنند و با او طوری برخورد می‌کنند که گویی نخست‌وزیر است.

سپس پرسیدم که تحصیلاتش را در الأزهر چگونه ارزیابی می‌کند، پاسخ داد: تنها نقطه ضعف الأزهر این است که در آنجا زبان‌های خارجی مثل فرانسه و انگلیسی آموزش داده نمی‌شود، اما از سایر جنبه‌ها خیلی

عالی بود. در حالی که در الأزهر تحصیلات متمرکز بر قرآن، حدیث، فقه، اصول فقه و حقوق بود - که به گفته خودش هم حقوق مدنی و هم قوانین اسلامی را در برمی گرفت - و ارتباط میان آنها از جمله نحوه عملکرد دادگاه‌های مختلط را مورد توجه قرار می داد، در کنار آنها نیز زبان و ادبیات عرب، فن بیان و تاریخ اسلام را نیز آموخت. او تخصصش را در مکتب مذهب شافعی گرفت؛ چرا که به گفته او اکثر اردنی‌ها پیرو این مذهب بودند. از او پرسیدم آیا حفظ قرآن بخش قابل توجهی از مطالعاتش را تشکیل می داد او گفت: در این مدت یک سوم قرآن، تعدادی از احادیث پیامبر (ص) و ابیاتی از اشعار عربی قبل و بعد از اسلام را حفظ کردم. از او پرسیدم اساتیدت را در الأزهر چگونه ارزیابی می کنی؟ گفت: مریبان که همگی مصری بودند به خاطر مسن بودنشان از تجربه و دانش خوبی برخوردار بودند. او گفت: دانشجویان حتی می توانستند به منزل استاد بروند و اگر مشکلی داشتند استاد به آنها کمک می کرد.

تحصیلات یوسف در الأزهر بر نحوه ارتباطی که او با دیگر مسلمانان و غیر مسلمانان در انگلستان، چه در شهر لندن و چه در شهر لیدز برقرار کرده بود، تأثیر مستقیمی به جای گذاشت. با ورود به شهر لیدز متوجه شد که یک جنبش مذهبی فعال به نام الدعوة که توسط مسلمانان پاکستانی اداره می شد در آنجا فعالیت می کند. مرکز اصلی فعالیت‌های مسلمانان مسجدی در لیدز بود که گاهی اوقات فعالیت‌های تبلیغی - مذهبی فشرده‌ای در آنجا انجام می شد. یوسف در توصیف این فعالیت‌ها گفت: آنها پیوسته از من می خواستند که در فعالیت‌هایشان شرکت کنم. کارشان به این نحو بود که در مسجد می ماندند و سپس به خانه افراد مختلف می رفتند تا آنها را موعظه کنند. به خانه هر کس که می رفتند، می گفتند:

سلام علیکم! آیا مسلمان هستی؛ نماز می خوانی؛ چرا نه؟ روزه می گیری؟ چرا نه؟ سپس او را برای نماز به مسجد دعوت می کردند. اگر نمی آمد او را به زور می کشیدند و به مسجد می بردند.

از آنجایی که یوسف مشروب نمی خورد و دوست دختر هم نداشت، اعضای این جنبش او را از خود می دانستند. از اینها مهمتر هنگامی که معلوم شد که یوسف فارغ التحصیل الأزهر است و قرآن را بهتر از آنها قرائت می کند، در میان اجتماع مسلمانان لیدز به ویژه پاکستانی ها مشهور شد. آنها او را به عنوان امام جماعت مسجد برگزیدند. در نتیجه او به عنوان شیخ مسجد از جایگاه رهبری در میان مسلمانان مهاجر برخوردار شد. این رهبری تنها منحصر به امام جمعه شدن در روزهای جمعه نبود بلکه به بچه ها نیز قرآن تدریس می کرد.

او در لیدز عمدتاً با پاکستانی ها معاشرت می کرد، چرا که معتقد بود انگلیسی ها مردمانی محافظه کار هستند و مشکل می توان آنها را شناخت. او شرکت فعالانه خود را در جنبش الدعوة متوقف کرد؛ زیرا باید وقت خود را صرف ادامه تحصیل می کرد. اما به نظر می رسید که این امر عمدتاً به این دلیل است که او با شیوه خشونت آمیز مأموریت های آنها موافق نیست. در طول این مدت با آثار عالم برجسته و بنیادگرای پاکستانی، ابوالاعلی مودودی آشنا شد. این آشنایی از طریق یکی از دانشجویان پاکستانی مقیم لیدز که از دوستان او و از شاگردان مودودی بود و بعداً نیز وزیر آموزش و پرورش پاکستان شده بود، صورت گرفت.

عرصه دیگر فعالیت و ارتباطات اجتماعی یوسف در لیدز، دانشگاه بود. او درباره چهار سال اقامتش در لندن (۱۹۷۶م - ۱۹۷۲م) گفت در این مدت با مردم و جامعه در آمیخته بود. همچنین گفت که روزهای هفته را در

دانشگاه و پایان هفته را هم در مسجد سپری می‌کرد. او می‌گفت که با دانشجویان دانشگاه معاشرت داشته و نسبت به یکدیگر مهمان‌نواز بودند. یوسف توضیح داد زندگی دانشجویی خیلی خوب بود اما خارج از مرزهای دانشگاه جلوه‌ای متفاوت داشت. دانشجویان انگلیسی جامعه را مورد انتقاد قرار می‌دادند. آدم‌های توی خیابان را نمی‌شد شناخت؛ تنها می‌شد با دانشجویان آشنا شد. آنها اکثراً از طبقه متوسط بودند، فقط یکی از دانشجویان از خانواده‌ای اشرافی بود.

از یوسف پرسیدم: آیا در دانشگاه با دختران هم آشنا می‌شد. او گفت: که یک محل تجمعی وجود داشت که دانشجویان در آنجا یکدیگر را ملاقات می‌کردند، اما او هرگز در آنجا با هیچ یک از دختران دانشجو آشنا نشد. وقتی که در مورد احساسش نسبت به زنان انگلیسی اصرار کردم، پاسخ داد: شما که دختران انگلیسی را می‌شناسید. دانشجویان عرب متأثر از فیلم‌ها هستند. من چون شیخ مسجد بودم اکثر اوقات بیکاری‌ام را در مسجد یا اجتماعات مذهبی سپری می‌کردم. مقداری از این وقت نیز در کتابخانه صرف می‌شد. در کتابخانه اتاق مخصوصی داشتم. سپس به موضوع سؤال پرداخت و گفت: دوست دختر یافتن کار مشکلی نیست.

او با یکی از اساتید خود، رئیس بخش زبانهای سامی که یهودی و اهل یمن بود، رابطه خوبی برقرار کرد و می‌گفت که هنوز هم با او مکاتبه می‌کند. در واقع همین استاد بود که او را قانع کرد تا رشته تحصیلی خود را از مطالعات اسلامی و خاورمیانه به زبان‌شناسی تغییر دهد. یوسف رساله دکترای خود را در زبان‌شناسی توصیفی درباره لهجه‌های عربی در اردن نوشت. همین استاد بود که از او خواست بعد از فارغ‌التحصیلی به عنوان عضو بخش زبان‌شناسی دانشگاه به طور دائم در لیدز بماند.

هنگامی که از یوسف پرسیدم آیا تا به حال به فکر اقامت در انگلستان بوده است، گفت: با وجودی که رئیس بخش زبانهای سامی از من خواست که بمانم، اما به علت اینکه مردم انگلیس به ما به عنوان شهروند درجه دوم نظر داشتند، تمایل به اقامت در آنجا نداشتم. اما موقعیت من به گونه‌ای بود که می‌توانستم در آنجا بمانم و به تدریس مشغول شوم. استادم هنوز هم از من می‌خواهد که به آنجا بروم و در دانشگاه تدریس کنم. او گفت: ممکن است که به عنوان استاد مدعو مدتی به آنجا بروم. سپس به عنوان آخرین سخن گفت: تمام اوقات را که نمی‌توان در محیط دانشگاه زندگی کرد. آدم باید پس از کار در دانشگاه، به خانه برگردد و در جوار همسایگانش زندگی کند. البته اگر همسایگان خوبی نداشته باشد در رنج و عذاب خواهد بود.

یوسف از نظام آموزشی دانشگاه‌های انگلیس خیلی تعریف می‌کرد. او می‌گفت که نظام سالی - واحدی انگلیس را بر نظام ترمی - واحدی آمریکا که فرصت کمتری برای هر درس باقی می‌گذاشت، ترجیح می‌دهد. لازم به ذکر است که در حال حاضر همین نظام ترمی - واحدی در دانشگاه‌های اردن - جایی که او تدریس می‌کند - حاکم است. اگرچه عرصه زندگی‌اش در لیدز بین دانشگاه و مسجد در نوسان بود، با این حال محیط سومی نیز وجود داشت و آن دنیای اطراف او بود که [فرایند همسان‌سازی (ادغام) را ممکن می‌کرد اما از آن جایی که] دو فضای محدود و مطمئن پیشین نیز در این فضای سوم حضور داشتند، عملاً همسان‌سازی فرهنگی را غیرممکن می‌کرد.

برای پی بردن به روابط یوسف با مردم انگلیس و نگرش او نسبت به آنها، باید به شرایط ورود او به لندن و تجربه‌های چهارساله‌اش در آنجا

رجوع کنیم. در اولین جمعه پس از ورودش به لندن، در هتلی که اقامت داشت از شخصی آدرس نزدیک‌ترین مسجد به هتل را پرسید. آن شخص، یوسف را به مرکز فرهنگی اسلام راهنمایی کرد. او در آنجا یکی از فارغ‌التحصیلان الأزهر را که امام جماعت مسجد بود ملاقات کرد. در ابتدا او به عنوان کارمند آن مرکز در آنجا مشغول شد و طی چهارماه به یادگیری انگلیسی پرداخت. در مدت سه سال دیگر به تدریس عربی در دبیرستان‌های مختلف انگلیسی و نیز تدریس خصوصی مشغول بود. البته همه این فرصت‌ها به واسطه مرکز فرهنگی اسلامی برایش فراهم شد. در طول چهارسال اقامت در لندن زندگی خوبی داشت. در این مدت درآمد هفتگی او چهل پوند بود و چون زندگی ساده‌ای داشت، دخلش بیش از خرجش بود، از همین رو موفق شد برای تأمین هزینه‌های تحصیل آینده‌اش مقداری پس‌انداز کند و از این مبلغ یک اتومبیل نیز بخرد.

از او پرسیدم: اوقات فراغت را در لندن چگونه سپری کردی؟ جواب داد: مسافرت می‌کردم. پرسیدم: به کجا؟ گفت: همه جا، سوار ماشین می‌شدم و می‌رفتم. انگلستان را از اردن هم بهتر بلد بودم و به هر جایی می‌رفتم و هر شب به جاهای متفاوتی برای گردش سر می‌زدم. تنها مسافرت می‌کردم و دوست داشتم تنها باشم. هنگامی که از او پرسیدم چرا با دیگران به مسافرت نمی‌رفت، گفت: با دیگران راحت نبودم چون اگر کسی را همراه خودم می‌بردم مجبور بودم از او مراقبت کنم تا اتفاقی نیفتند. در واقع او از آزادی، که زندگی جدید برایش به ارمغان آورده بود خیلی لذت می‌برد. از او پرسیدم آیا به تماشای فیلم و نمایش نیز می‌رفت. جواب داد که برای تماشای فیلم و نمایش وقت نداشتم. صبح ساعت هشت سرکار می‌رفتم و تا ساعت هشت غروب به خانه بر نمی‌گشتم. لازم

به ذکر است که او در این مدت برای اشتغال به تحصیل در یک دانشگاه انگلیسی پول پس انداز می کرد. او از شش دانشگاه درخواست ادامه تحصیل کرد که لیدز اولین دانشگاهی بود که تقاضایش را پذیرفت. در طول مدتی که در لندن بود در یک آپارتمان یک اتاقه زندگی می کرد. در آنجا خودش آشپزی می کرد و گاهی اوقات هم در مرکز فرهنگی اسلامی غذا می خورد. او می گفت که هیچ گاه با همسایگان خود که در آپارتمان های مجاور زندگی می کردند آشنا نشده بود، در حالی که در لیدز روابط اجتماعی گسترده ای با پاکستانی ها برقرار کرد. می گفت در لندن با مردم معاشرت داشته است. البته منظورش از مردم پاکستانی ها، هندی ها و همچنین انگلیسی های مسلمان در مرکز فرهنگی اسلامی بود. چون قرار بود در لیدز با این گروه از مردم حشر و نشر داشته و با آنها معاشرت کند، روابط اجتماعی اش در لندن در نتیجه برخی عوامل از جمله تا حدودی به واسطه تحصیلات عالی اسلامی، موقعیت شغلی، شرایط اقتصادی اش به عنوان دانشجویی مشتاق و بعداً سخت کوش و شخصیت مستقل، هدفمند و کنجکاو او - به ویژه نسبت به خارجی ها و دیگر فرهنگ ها - به شدت سازمان یافته و محدود شد.

آنچه که در روابط یوسف با انگلیسی هایی که در ضمن کار در لندن با آنها ملاقات داشت، غیرعادی جلوه می کرد این بود که به دلیل خارجی بودنش و داشتن تابعیت کشوری دورافتاده، که زمانی تحت سلطه انگلیس قرار داشت، می بایست از نظر مرتبه در مقامی پایین تر قرار گیرد، اما او به عنوان یک معلم از منزلتی والا برخوردار بود. در طول این چهار سال او با دانشجویانی که به آنها در لندن درس می داد و حتی خانواده های آنها در خارج از کلاس خیلی آشنا نشد. هرچند که بعضی از آنها او را به صرف

شام و چای به منزل خود دعوت می‌کردند. روابطش با انگلیسی‌ها در لیدز بر اصل مساوات‌طلبی استوار بود و در بهترین حالت روابط او با آنها در لندن به محیط رسمی و بسته دانشگاه و کلاس‌های درس دبیرستان محدود می‌شد. روابط مهم دیگری که او با مردم انگلیس بیرون از این دو محیط برقرار می‌کرد، در فضاهای مذهبی اتفاق می‌افتد. او هر ساله در یک کنفرانس سه روزه با نام «سازش میان اسلام و مسیحیت» شرکت می‌کرد. او از معاشرت با دیگران در چنین جلسات وفاق‌انگیزی لذت می‌برد و از طریق همین جلسات بود که او با یک کشیش مسیحی رابطه دوستی برقرار کرد. در جهان خارج، بینش و ادراک او به واسطه معاشرت با آسیایی‌های شمال لندن - که کوتاهی قد و تیرگی نسبی رنگ پوست او به آنها شباهت داشت - تقویت شد. در نظر او انگلیسی‌ها، محافظه‌کار بودند. یوسف توضیح داد که انگلیسی‌ها با خارجی‌ها، به ویژه سیاهان معاشرت نمی‌کردند. آنها از هر غیراروپایی دوری می‌کردند و نسبت به اعراب حسادت می‌کردند چون معتقد بودند اعراب مردمی ثروتمند هستند.

از یوسف پرسیدم در انگلیس، چه چیزی بیش از هر چیز دیگری توجه او را به خود جلب کرده است؟ او گفت: بیش از هر چیز، نظام دولتی و نظم اجتماعی آن را می‌پسندد. هر کس آزاد بود که هر چه می‌خواهد انجام دهد، با هر چه که می‌خواست مخالفت نماید. دولت با هیچ کدام از این اعمال مخالفتی نداشت. من آن را دوست دارم و نحوه رفتار اجتماعی مردم انگلیس را با دیگران می‌پسندم. از جنبه مذهبی اگر کسی درباره مذهب بحث کند، آنها می‌گویند: خوب هر چه می‌خواهی انجام بده! دولت موتورسواران را مجبور می‌کند تا کلاه ایمنی بر سر بگذارند. سیک‌های انگلیس اعلام کردند به خاطر مسائل مذهبی نمی‌توانند دستار

خود را از سر بردارند و کلاه ایمنی بر سر بگذارند. دولت انگلیس نیز به آنها اجازه چنین کاری را داد.

یوسف از روستاها و حومه‌های انگلیس و وجود غذاهای متنوع شرقی و غربی در آنجا، به خوبی یاد می‌کرد. او گفت که محافظه‌کاری مردم انگلیس را نیز دوست دارد اما افزود: روشی را که آنها خود را فقط برای خودشان بخواهند نمی‌پسندم. اگر مردم انگلیس کمی بیشتر گشاده‌رو باشند، بهتر است. هنگامی که از یوسف پرسیدم: از چه چیز انگلیسی‌ها خوشش نمی‌آید؟ گفت: بعضی از مردمان آن مغرور هستند و هر کسی را که اهل خاورمیانه باشد، اراذل محسوب می‌کنند. آنها استعمار مردم و کشورها در گذشته را برای خود افتخار می‌دانند و از اعراب متنفرند. زیرا اعراب را مسلمان و سرمایه‌دار می‌دانند. اما اگر پای منافع انگلیسی‌ها در میان باشد - مثلاً در یکی از کشورهای که در آنجا شرکت تجاری دارند - به نفع اعراب تبلیغ می‌کنند.

در پایان مصاحبه، یوسف روبه من کرد و پرسید: چرا غربی‌ها از مسلمانان بدشان می‌آید؟

زندگی در لندن دیدگاه‌های مساعدی در خصوص مردم‌سالاری و تکثرگرایی دینی انگلیسی‌ها در او ایجاد کرده بود، هر چند که مردم‌سالاری و تکثرگرایی به واسطه تعصب‌های نژادی، خودبینی‌های قومی و کوتاه‌بینی‌های حاکم بر روابط اجتماعی، خدشه‌دار شده بود. اما زندگی او هم در لندن و هم در لیدز، حتی به لحاظ ذهنی و نظری، بسیار محدود و منزوی بود؛ او هیچ‌گاه به تماشای فیلم و نمایش نمی‌رفت. روابط و نگرش او نسبت به زنان انگلیسی و دیدگاه‌هایش درباره روابط میان دو جنس زن و مرد بینش عمیق‌تری را نسبت به روند فرهنگ‌پذیری

که او در انگلیس دنبال کرد به دست می دهد. برخورد سابق او با زنان مصری پیشتر او را با زندگی اجتماعی در انگلستان سازگار نموده بود: او در مصر به رغم آنچه که در میان قبایل شهری اردن معمول بود، برای اولین بار می توانست با زنانی که هیچ نسبتی با او نداشتند به صورت آزادانه و در فضای خانواده های دوستان و همکلاسی هایش تماس داشته باشد. او از این برخوردها لذت می برد. در حین مصاحبه از او پرسیدم: نظرت نسبت به روابط جنسیت ها در انگلستان چیست؟ گفت: از نظر من این امر مسئله ای خیلی غیرمعمول و نامتعارف نیست. یوسف گفت که قبلاً در سال ۱۹۷۰م به مدت دو ماه برای کار به آلمان رفته بود. در آنجا او در یک شرکت کشتیرانی به کار شمارش کارتن و چیدن آنها در کامیون مشغول بود. از او پرسیدم آیا در آلمان پول خوبی به دست آوردی، جواب داد: من برای پول درآوردن به آلمان نرفتم، فقط می خواستم وضعیت زندگی آنجا را ببینم. به همین علت هنگامی که او پا به انگلستان گذاشت حرکات مردم همچون بوسیدن و درآغوش گرفتن درانظار عمومی برایش امری غیرمعمول نبود. او گفت مردی که در پایین آپارتمان او زندگی می کرد همیشه مست بود و اغلب یوسف را به خانه اش دعوت می کرد. در حالی که در آلمان با چند عرب دیگر یک جا کار می کردند و با دو اردنی هم اتاق بود که بعدها با آنها و به وسیله اتومبیل به سیاحت در اروپا پرداخت. بنابراین یوسف قبل از ورود به انگلیس دو تجربه پیش سازشی^۱ یکی در مصر و دیگری در آلمان داشته است.

از او پرسیدم آیا به ازدواج با یک دختر انگلیسی فکر کرده است،

پاسخ داد (پدرش قبلاً به من گفته بود که یوسف اواخر اقامتش در انگلستان برایم نامه فرستاد و در آن از احتمال ازدواج نوشته بود)^۱: من فقط ایده ازدواج با یک دختر انگلیسی را با پدرم مطرح کردم و شخص خاصی در ذهنم نبود و من فقط این فکر را مطرح کردم. اولاً من هیچ‌گاه آن را جدی نگرفتم، زیرا پیدا کردن یک دختر عفیف برای من ممکن نبود، مگر اینکه به روستاهای دوردست می‌رفتم. زمانی یک کشیش به من گفت در روستاهای اینجا اگر با دختری نامزد شدی حتماً باید با او ازدواج کنی. اصلاً نمی‌توانی با او تنها بیرون بروی و فقط می‌توانی همراه با خانواده‌اش بنشین و با او صحبت کنی.

من حرفهایش را قطع کردم و گفتم حتماً فکر ازدواج تو را به خودش مشغول کرده بود وگرنه آن نامه را نمی‌نوشتی. پاسخ داد آن نامه را فقط به این جهت نوشتم که احتمال ماندگار شدن در انگلستان را می‌دادم. او گفت: شما خودتان می‌دانید وضعیت در خارج به چه شکلی است، هزار جور فکر به ذهن آدم خطور می‌کند.

روابط واقعی یوسف با مردان و زنان انگلیسی آمیزه جالبی از آزادی و محدودیت بود. او در محیط دانشگاه با دخترها سلام و احوالپرسی می‌کرد و با آنها در اتفاقی تنها به صحبت می‌نشست (رفتاری که از نظر جنبش الدعوة ناپسند بود)، اما هرگز با آنها قرار ملاقات نمی‌گذاشت. او در اجتماعات مختلف و حتی میهمانی‌هایی که از سوی شورای کلیساهای جهان برگزار می‌شد، حضور می‌یافت ولی هرگز مشروبات الکلی نمی‌نوشید و اگر در آن اجتماعات، حاضرین علناً به خوردن مشروب

۱. برای دیدن تصویری از پدر یوسف نگاه کنید به: آنتون (۱۹۷۹ م، ص ۳-۲۲۱ و جدول ۷، ص ۲۱۵-۲۱۴).

اقدام می‌کردند یوسف مجلس را ترک می‌کرد. کشیش محل نیز که به این خصوصیت یوسف واقف بود هرگز در حضور یوسف به مهمانان مشروب تعارف نمی‌کرد. او از عمل بوسیدن مردان و زنان در حضور جمع آزرده‌خاطر نمی‌شد چون می‌دانست که این یک رسم است. او از خوردن غذاهایی همچون گوشت خوک و مشروبات الکلی که از سوی اسلام حرام شمرده می‌شود، خودداری می‌کرد. رفتار یوسف را می‌توان نمونه‌ی جالبی از «فرهنگ‌پذیری آشتی‌ناپذیر و تعارض‌آمیز»^۱ تلقی کرد. او بخش‌هایی از فرهنگ بیگانه را که به ارزش‌ها و اعتقادات بنیانی او لطمه نمی‌زد فرا گرفته بود.^۲ توانایی یوسف برای کنترل این نحوه‌ی فرهنگ‌پذیری، به واسطه‌ی شأن و موقعیتش به عنوان معلم و امام جماعت در میان مسلمانان و غیرمسلمانان در فضاها‌ی کاری و علمی و همچنین به دلیل تجربه‌هایش در حفظ ویژگی‌های فرهنگی قدیم و مسافرت‌های زیاد او در انگلستان تقویت می‌شد. تجارب او در داخل و خارج کشور به او اجازه داد تا نوعی همدلی، شکیبایی و قرابت فرهنگی نسبت به آداب و رسوم بیگانه در مصر، آلمان یا بریتانیای کبیر در خود ایجاد کند.

به هر حال، جهان‌بینی او و ارزیابی‌اش از شیوه‌ی زندگی انگلیسی‌ها در نهایت، گرایش مذهبی داشت. در واقع در انگلستان بود که هویت مسلمانی او شکل گرفت و تقویت شد. در این مورد که او به عنوان یک جوان، فردی پرهیزگار است، مدرکی در دست نیست. او به یک مدرسه‌ی مذهبی در نابلس فرستاده شده بود چرا که دبیرستان‌هایی که می‌توانست

1. Antagonistic Acculturation

۲. برای دستیابی به مباحث مربوط به مفهوم جدل‌برانگیز فرهنگ‌پذیری نگاه کنید به: تسکه و نسلون (۱۹۸۷ م).

در سراسر اردن در آنها مشغول به تحصیل شود، در زمینه علوم پزشکی و فنی درس ارائه نمی‌کردند و او از کسب صلاحیت‌های لازم در زمینه مهندسی و پزشکی بی‌بهره می‌ماند. او با محاسنی بلند و آراسته در سال ۱۹۸۰م به اردن بازگشت، این خود نشان از حفظ هویت مذهبی و پایبندی او داشت. در پایان گفتگو هنگامی که درباره خصوصیات انگلیسی‌ها از جمله بوسیدن یکدیگر در انظار عمومی و مصرف مشروبات الکلی بحث می‌کردیم، ارزیابی مذهبی و ملامت‌بار او از این رفتارها شروع شد. او با اشاره کلی به شیوه زندگی انگلیسی‌ها اظهار داشت: همه آنها تنها برای زندگی دنیویشان فعالیت می‌کنند و خداوند را در نظر ندارند. زنان به این دلیل کار می‌کنند که خانواده‌هایشان بتوانند تلفن بخرند یا کارهای دیگری انجام دهند وگرنه بیش از شصت درصد زنان مایل هستند که در خانه بمانند. در آنجا دختران در سن هجده سالگی خانه را ترک می‌کنند. مثلاً یک دختر یا منشی که در خانه و با خانواده زندگی می‌کند، ده پوند در هفته به عنوان اجاره‌خانه به پدرش می‌پردازد، یکی از این دختران چکی به مبلغ هزار پوند را که پدرم برایم فرستاده بود، دید و بسیار شگفت‌زده شد. پس از ورود یوسف به دانشگاه پدر او نظرش را تغییر داده و همراه برادر یوسف برای او پول می‌فرستاد. در این کشور گاهی اوقات والدین خانه‌شان را به پسرشان اجاره می‌دهند.

به رغم مشاهدات یوسف از روابط آزاد میان زنان و مردان از جمله شرکت زنان به عنوان نیروی کار در طول مدتی که در انگلستان به سر می‌برد، یوسف زنان انگلیسی را محافظه‌کار می‌دانست. او می‌گفت در این کشور از دختران سوء استفاده می‌شود و ارزش واقعی زندگی خانوادگی به واسطه این آشفته‌بازار دنیای مادی امروز، که در آن زنان مجبور به کار

هستند و بچه‌ها به والدین خود اجاره می‌پردازند و مردم خداوند را در نظر ندارند، رو به تنزل گذاشته است.

روابط اجتماعی یوسف در اردن همان فرهنگ‌پذیری مهارشده‌ای^۱ را بیان می‌کند که به زندگی او در خارج سازمان داده بود. در زمان مصاحبه، او در یکی از دانشگاه‌های اردن کرسی استادی داشت. یوسف، من و یکی از هم‌ولایتی‌هایش که از اقوام پدری‌اش بود و با هر دوی ما رابطه‌ی دوستی داشت، برای شام به خانه‌اش دعوت کرد. قبلاً همسر و خواهر همسرش را در دانشگاه و در اتاقش ملاقات کرده بودم و به هم معرفی شده بودیم و حتی با هم گفتگو داشتیم. چند ساعتی در خانه‌اش بودیم، در این مدت حتی چشمم هم به همسرش نیفتاد. او در آشپزخانه سرگرم تهیه‌ی شام بود و حتی در حین شام هم ما را همراهی نکرد. یوسف و دوستش بعد از شام برای خواندن نماز عشاء از من عذرخواهی کردند. قالب رفتار اجتماعی و روابط او با زنان در اردن دقیقاً تصویری از روابط او در انگلستان بود. دانشگاه مکان نسبتاً مناسبی برای برقراری روابط آزاد میان جنسیت‌های متضاد است، اما دنیای خارج و خانه نه.^۲

۳. زندگی لب‌مرز یا حد وسط

زید در دسامبر سال ۱۹۷۹م از طریق ابوظبی وارد هوستون شد.

1. Controlled Acculturation

۲. همچنین یوسف در اردن به شدت اقدام به تفکیک میان روابط شهری و روستایی‌اش کرد. او به ندرت از روستا دیدار می‌کرد و تنها با والدین و خانواده‌ی همسرش که از نظر او افرادی روشن بودند، دیدار می‌کرد. روستاییان به این دلیل که او آنها را به جشن ازدواج خود دعوت نکرد، آزرده‌خاطر شدند.

پدرش پس از بازنشستگی از ارتش اردن، به عنوان گروه‌بان در ارتش ابوظبی خدمت می‌کرد.^۱ در ابتدا قصد داشت در رشته مهندسی به تحصیل ادامه بدهد. بعد از دو ترم تحصیل در رشته مهندسی در دانشکده بلین^۲ در نود مایلی هوستون و پی بردن به این نکته که آموزش‌های دوره دبیرستانش مقدمات لازم را برای تحصیل در رشته مهندسی در او ایجاد نکرده و علاقه‌ای به محیط‌های دورافتاده روستایی ندارد، به دانشکده هوافضا در نزدیکی فرودگاه هوستون رفت.

در آنجا پس از گذشت یک سال و نیم با صد و پنجاه ساعت پرواز به قصد اینکه روزی از خلبانان هواپیمای کشوری اردن شود به تلاش‌هایش ادامه داد. طی دیدار یک ماهه‌ای که در سال ۱۹۸۳م از اردن داشت متوجه شد که دو سال طول می‌کشد تا کسی بتواند از طریق فهرست انتظار، شغلی کسب کند. از این رو به هوستون برگشت و در مدرسه عالی کاردانی به تحصیل در رشته داده‌پردازی مشغول شد و سرانجام در سال ۱۹۸۵م در این رشته مدرک فوق دیپلم گرفت. در تابستان ۱۹۸۶م به اردن بازگشت. بیش از دو ماه، فکر ماندن و کار کردن در اردن یا بازگشت به آمریکا برای ادامه تحصیل ذهن او را به خود مشغول کرد. (اولین مصاحبه من با او در این زمان بود). سرانجام تصمیم به بازگشت گرفت. در پاییز ۱۹۸۶م به مدرسه عالی کاردانی هوستون بازگشت و به صورت پاره‌وقت در رشته اقتصاد دولتی مشغول تحصیل شد و متعاقباً به دانشگاه هوستون رفت و در آنجا مشغول به تحصیل در رشته حقوق تجاری و مدیریت شد و سپس برای کار کردن، یک ترم دانشگاه را ترک کرد و از آنجا به دانشگاه

۱. برای دیدن تصویری از پدر زید نگاه کنید به: آنتون (۱۹۷۹م).

2. Blin

واحد جنوب تگزاس برگشت. در این دانشگاه پس از دو سال در سال ۱۹۹۰م با اخذ واحدهای زیاد موفق به دریافت مدرک کارشناسی در رشته اداری و بازرگانی شد.

در طول این مدت مطالعه و کار بی وقفه، از طریق مشاغل مختلف، دوست دخترش (ازدواجی که پس از سه سال به طلاق انجامید) و از طریق روابط عاشقانه اش و همچنین کار با اتومبیل با جامعه و فرهنگ آمریکایی و دیگر خرده فرهنگ های هوستون آشنا شد. زید در طول یازده سال اقامت در آمریکا مرتباً کار می کرد. در ابتدا برای جبران کمبود بورس تحصیلی که از سوی دولت اردن به او اعطا شده بود و سپس بعد از سال ۱۹۸۵م کلاً برای تأمین هزینه های تحصیلی و زندگی اش مجبور بود کار کند چون در این مدت از سوی خانواده اش کمک چندانی به او نمی شد. این وضعیت کار در حین تحصیل که برای تمام دانشجویان اهل کفرالماء مشترک بود، باعث شده بود دوره تحصیل آنان طولانی تر شود و در نتیجه این دانشجویان برای مدت بیشتری در تماس با جامعه و فرهنگ آمریکایی باشند. زید درباره اولین شغلش در سال ۱۹۸۰م در هوستون در حالی که او یک دوره فشرده انگلیسی را می گذراند اینچنین می گوید: ابتدا در رستوران مکدونالد مشغول کار شدم، اما در این شغل بیش از سه روز دوام نیاوردم. تربیت من طوری بود که فکر نمی کردم این شغل مناسب من باشد. هنگامی که در آنجا از من خواسته شد تا کف رستوران را طی بکشم اصلاً احساس خوبی نداشتم. احساس می کردم واقعاً تحقیر شده ام البته دستمزدش خوب بود. ساعتی سه دلار و بیست و پنج سنت. پس از ترک دانشگاه بلین، زید به صورت پاره وقت به مدت چهار ماه به شستن ظرف پرداخت سپس به مقام گارسونی ترفیع پیدا کرد. او گفت:

مجدداً اولین بار که برای یکی از مشتریان چای آوردم، احساس تحقیر کردم اما کم‌کم عادت کردم. در سال ۱۹۸۲م برای کار به یک رستوران فرانسوی رفت و در آنجا به عنوان گارسون مشغول کار شد. سپس متصدی یک کافه مشروب‌فروشی شد که از این طریق درصدی از انعام‌هایی که به گارسون‌ها داده می‌شد، به او می‌رسید. چند سال آخر در هوستون، غروب‌ها و شب‌ها به رانندگی در یک سرویس اتومبیل لیموزین مشغول شد و روزها را در کلاس به تحصیل مشغول بود. در این شغل آخری که او آن را بر همه شغل‌های قبلی‌اش ترجیح می‌داد، ماهیانه ۸۰۰ تا ۱۰۰۰ دلار درآمد داشت. او می‌گفت که در هیچ کدام از مشاغلش پولی برای تأمین هزینه‌های زندگی‌اش پس‌انداز نکرده است.

زید می‌گفت که همچون دیگر دوستان اردنیش زندگی می‌کرد که آنها نیز سخت به کار و تحصیل مشغول بودند. او نمی‌توانست همچون دانشجویان دیگر طبقات که پدران‌شان افرادی متمکن بودند زندگی کند. اوایل یک هم‌اتاق سوری داشت که پدرش وکیل بود و خانه مجلل و ماشین مدل بالایی در دمشق داشتند. زید گفت در تمام این مدت که با او هم‌اتاق بود به گونه‌ای رفتار می‌کرد که ثروت چندان اهمیتی ندارد، گرچه به خوبی می‌دانست که زندگی در کفرالماء به کلی متفاوت است. در طول مدتی که در هوستون کار می‌کرد، زید شیفته اصول و مقررات کاری آمریکا شد که اوایل از آن بیزار بود. در سال ۱۹۸۶م، در پایان مصاحبه طولانی با او، از زید پرسیدم: «چه چیز در آمریکا بیشتر از هر چیز دیگر توجه تو را به خود جلب می‌کند؟» گفت: «آزادی، هیچ‌کس مزاحم کار دیگری نمی‌شود، می‌توانی هر کاری دوست داری انجام دهی. اگر بخواهی در آمریکا تنبلی کنی از گرسنگی می‌میری.» در هوستون زید با

دختران زیادی معاشرت داشت و با آنها بیرون می‌رفت اما برخلاف دوستان کفرالمائی خود خیلی هوس‌باز نبود. (در یک مورد یکی از آنها در دفتر تلفنش اسم و شماره تلفن ۲۸ دختر را نوشته بود.) او هرگز قبل یا بعد از ازدواجش با زنی زندگی نکرده بود. برای او بیرون رفتن جدای از لذتی که همراه داشت، آشنایی با محیط چندفرهنگی هوستون را نیز به همراه داشت. هنگامی که از او دربارهٔ روابطش با دختران پرسیدم گفت: «من دوست دخترهای زیادی از ملیت‌های مختلف مکزیکی - آمریکایی، انگلیسی، آمریکای جنوبی و بومی آمریکا داشتم. «زید گفت آنها را به شام، مراسم رقص و پارک می‌بردم. او سه دوست دختر ثابت داشت. اولی که او را در یک دیسکو ملاقات کرده بود و او را یک دختر کاملاً آمریکایی و خوب توصیف می‌کرد، خانواده‌ای با فرهنگ و از طبقه بالای جامعه داشت (پدرش قاضی و مادرش معلم بود). هفت سال بزرگتر از زید بود. زید با عمه و عموی او در هوستون آشنا شد و هنگامی که قصد ترک هوستون را داشت دوست دخترش از زید خواست که با او در یک فعالیت اقتصادی در خیابان لوئیس شریک شود. از زید سؤال کردم آیا تا به حال به فکر ازدواج با او بوده است، پاسخ داد: «احساس می‌کردم که در صورت ازدواج او دوست ندارد که در اردن زندگی کند. من هم دوست ندارم با فردی ازدواج کنم که زبان مادرم را متوجه نمی‌شود. نمی‌خواهم این کار را در حق والدینم بکنم».

دومین دوست دختر ثابتش اهل ولز (سرزمینی در غرب انگلیس) بود. زید برای اولین بار او را طی قرارایی که از طرف یکی از دوستان قطری‌اش ترتیب داده شده بود، ملاقات کرد. زید در وصف او گفت جوان، زیبا و پرشور و هیجان است. زید می‌گفت به دلیل اینکه آداب و رسوم طایفه‌ای

اردن و ولز شباهت‌هایی با یکدیگر دارند، قصد ازدواج با او را داشتم. اما هرگز این مسئله عملی نشد. روابط آنها به خاطر پیشامدی در یک صحنه رقص از هم پاشید. زید او را به یک سالن رقص برد. او از زید خواست که با او برقصد، اما زید جواب رد داد و رفت در قسمت دیگری از سالن نشست. در نتیجه از هم جدا شدند.

زید، سومی را (که در آن زمان نیز دوست دخترش بود) بسیار جذاب و تحصیل کرده توصیف می‌کند در رشته حسابداری مشغول به تحصیل بود. از زید پرسیدم آیا تا به حال به فکر ازدواج با این دختر بوده است؛ جواب داد: «به عنوان همسر آینده فرد ایده‌آلی است، برای من تنها زیبایی ملاک نیست او نسبت به کارش در بانک وجدان کاری زیاد نشان می‌دهد و در کارش بسیار جدی است و در اندیشه ارتقای شغلی است.» سپس از او پرسیدم آیا قصد دارد که با دختری از اهالی کفرالماء ازدواج کند، او گفت: می‌توانم با یکی از دختران اینجا ازدواج کنم. می‌خواهم بدانم که توقعش از زندگی چیست و به او بگویم که من چه می‌خواهم. نمی‌خواهم به او بگویم که چه کار کند. دوست دارم این مسئله دوجانبه باشد. کسی را می‌خواهم که به طور مستدل درست یا غلط بودن عمل را به من بگوید. کسی را می‌خواهم که با روحیاتم سازگار باشد و مناسب ستم نیز باشد. نمی‌خواهم با یک دختر هفده ساله ازدواج کنم و او را همچون یک کودک بزرگ کنم و هر سال هم یک بچه به دنیا بیاورد. در جستجوی فردی باسواد و باهوش هستم. این مقطع از زندگی و فرهنگ‌پذیری زید از آمریکا روشن می‌کرد که زید نتوانسته بود میان ارزش‌های متفاوت خانوادگی و الگوهای عشق ورزیدن اردنی و آمریکایی تعادل برقرار کند. در حین مصاحبه به او پیشنهاد کردم که روابط دوستانه‌ای با یکی از

دختران اهل کفرالماء برقرار کند تا طی مدتی طولانی با روحیات و خصوصیات او آشنا شود. با توجه به اینکه این‌گونه روابط در روستای آنها مذموم است، زید گفت: دوست ندارم توی این روستا این کار را بکنم. الآن من با روش دیگری از زندگی آشنا هستم. به صحبت کردن با خانواده دختر مورد نظر و مسائل مختلف زندگی اهمیتی نمی‌دهم. دوست دارم با فرد مورد نظر صحبت کنم و نظرات و احساساتش را ارزیابی کنم.

واضح بود که زید خود را با نگرش آمریکایی در عشق‌ورزی، ازدواج به عنوان نوعی شریکیابی و نگرش آمریکایی نسبت به همسران تحصیلکرده باهوش که با کمک یکدیگر خط‌مشی زندگی را تعیین می‌کنند وفق داده است. از طرف دیگر او به نگرش هم‌خونی و خویشاوندی (جلب رضایت پدر و مادر) در مقابل نگرش زناشویی (مقدم داشتن همسر) اعتقاد داشت. او به این عقیده که اشتغال زنان به اندازه مردان مهم است، اعتقادی نداشت، گرچه او از طرفداران کار بیرون از خانه برای زنان بود. او دوست نداشت با فردی ازدواج کند که فرهنگ خود را درک نکرده باشد و به آن عمل نکند. از نظر او زن باید دارای حجب و حیا و عزت باشد. او با این نظر که تصمیمات اساسی را در خانه باید زنان اتخاذ کنند، مخالف بود. زمانی که زید در خصوص بهترین دوست اردنی‌اش در سال ۱۹۹۱م در هوستون صحبت می‌کرد، این نگرش آخر آشکار شد. او دوستش را به خاطر اینکه به زنش اجازه می‌داد تا با چرب‌زبانی موجبات ازدواج زودهنگام آنها را فراهم کند، او را به جای سرمایه‌گذاری در یک کار اقتصادی سودآور به خرید خانه‌ای در هوستون ترغیب نماید و نیز به خاطر اینکه اخیراً او را تشویق به تفکر درباره مهاجرت از تگزاس به نیوجرسی کرده بود، نکوهش می‌کرد. به

نظر زید نتیجه طبیعی و ناخوشایند تصمیم‌گیری زن در امور زندگی این بود که هنگام طلاق، بچه‌ها به او تعلق می‌گیرند.

در سال ۱۹۸۶م از زید پرسیدم: نظرت در باره کار خانم‌ها بیرون از خانه چیست؟ جواب داد: آنها باید کار کنند، خصوصاً با وضعیت زندگی‌های امروزی. مرد خانه قادر به تأمین درآمد کافی نیست. تأمین هزینه‌های زندگی به صورت نصف به نصف چیز خوبی است. برای زن نیز که در خانه تنها به تهیه غذا و مراقبت از بچه‌ها می‌پردازد از این جهت خوب است که از این طریق با جامعه در ارتباط خواهد بود. برای من رنج‌آور است وقتی می‌بینم مردی تحصیل کرده با دختری دبیرستانی ازدواج می‌کند. برایم سؤال است که چگونه با هم زندگی می‌کنند.

البته عقاید او با عقاید مردسالارانه و برتری مردان بر زنان و حبس زنان در خانه، فاصله زیادی دارد. زید همچنین می‌گفت که ازدواج باید به صورت همکاری و شراکت باشد یعنی رابطه‌ای دوجانبه باشد. از سوی دیگر پس از شش سال زندگی در آمریکا او هنوز معتقد است که تصمیم‌گیری باید در حیطه اختیارات مردان باشد. او گفت: اگر همسر مورد نظرم را که حاضر باشد زبان، اعتقادات و تفکرات مرا بپذیرد در آمریکا پیدا کنم، با او ازدواج خواهم کرد. اگر او مرا به آن اندازه‌ای دوست داشته باشد که موافق با انجام امور دلخواه باشد، با او ازدواج می‌کنم.

در سال ۱۹۹۱م هنوز هم به همان جهت‌گیری‌ها پای‌بند بود. در پاسخ به این سؤال من که آیا در صورت ازدواج در اردن و بازگشت به همراه همسرش به هوستون برای کار، همسرش در آنجا سعادتمند خواهد بود، گفت: زندگی زنان عرب در خانه و شوهرشان خلاصه می‌شود. زید می‌گفت که در آمریکا تجاربش را به همسرش خواهد آموخت و او را به

مدرسه خواهد فرستاد. عزم راسخش برای حفظ ریشه‌های فرهنگی‌اش در فضایی متخاصم نه تنها به همسر بلکه به فرزندان آینده‌اش نیز تسری یافته بود. او از تربیت فرزندانش در آمریکا هراس داشت. در آنجا زمینه اعتیاد، فراوان است. بچه‌ها خیلی زود خلق و خوی بچه‌های آمریکایی را به خود می‌گیرند. برای جلوگیری از این پیشامدها، پس از پنج سال کار در آمریکا سرانجام تصمیم گرفت به همراه خانواده به اردن برگردد. او می‌گفت که دوست دارد فرزندانش راه او را ادامه دهند. قبلاً در یکی از اظهارنظرهایش درباره ازدواج در سال‌های اول دانشجویی گفته بود: خوشبختانه صاحب فرزند نشدیم.

ناکامی زید در سال ۱۹۸۶م برای در پیش گرفتن راهی عملی جهت زندگی لب مرز یا حد وسط، در پاسخ به این سؤال من برایم آشکار شد: آیا مجدداً قصد داری به آمریکا برگردید؟ پاسخ داد: نه! چون ریشه من در این جا است اما آنجا را نیز دوست دارم.

به رغم اینکه زید درباره دوست دخترانش قبل و بعد از ازدواج زیاد حرف زد، اما در مورد ازدواجش کم حرف نشان می‌داد. این تجربه سه ساله، زید را نسبت به برخی از جوانب فرهنگ و جامعه آمریکا بدبین کرده بود. او گفت که ازدواج کرده بود تا تابعیت آمریکا را به دست آورد. همسرش به مواد مخدر معتاد بود. دو بار شغل‌های ثابتی برای او پیدا کرد، اما او (همسرش) نتوانست آنها را حفظ کند. به گفته زید او نتوانسته بود همسرش را به راه راست هدایت کند. سرانجام برای او بلیت گرفت و او را به کالیفرنیا پیش مادرش فرستاد و به او گفت که دیگر نمی‌خواهد او را ببیند. روابط عاشقانه زید در آمریکا تحت شعاع رابطه‌اش با اتومبیل قرار گرفته بود. اتومبیل نه تنها وسیله راحتی و شغل برایش فراهم می‌کرد،

بلکه فرصتی برای آزمون توانایی کارآفرینی او نیز بود. در پنج سال اول در هوستون شش اتومبیل خرید و فروش کرد. او کار خود را در سال ۱۹۸۱ م با یک شورلت دوج چهار در مدل ۱۹۷۳ م به قیمت ۵۵۰ دلار آغاز کرد و در سال ۱۹۸۵ م با خرید یک تویوتا مدل ۱۹۷۵ م به قیمت ۱۲۰۰ دلار پایان داد. او گفت که به اتومبیل نیاز داشت؛ چون حمل و نقل شهری در هوستون ضعیف بود. در حالی که با داشتن ماشین در وقت او بسیار صرفه جویی می شد و پول بنزین آن هر گالن فقط ۷۵ سنت برایش هزینه داشت. هرگاه که ماشین می خرید، خودش و یا دوست مکانیکش کاملاً وضع ظاهری و موتور آن را مرتب می کردند و با قیمتی بیشتر از آنچه که آن را خریده بودند به فروش می رساندند. از طریق این معاملات با خریداران و فروشندگان اتومبیل فنون چانه زنی و معامله را یاد گرفت و به گفته خودش «آمریکایی» شد. او همیشه به صورت قسطی اتومبیل می خرید. در این دو سال آخر در هوستون او از رانندگی لیموزین بسیار لذت می برد. در طول مدتی که راننده لیموزین بود افراد مختلفی را ملاقات کرد که بعضی از آنها را خیلی دوست داشت، از جمله آنها حکیم اولاجوون^۱ ستاره بسکتبال هوستون بود که به او یک عکس امضا شده نیز هدیه کرده بود و از بعضی دیگر از آنها همچون مشتریانی از محله های ثروتمند که از نظر او متکبر و خودخواه بودند، خوشش نمی آمد. اتومبیل هم عشق و هم راحتی، هر دو را با هم، یکجا داشت. هرگاه احساس خستگی یا دلتنگی می کرد سوار ماشینش می شد و گشتی در شهر می زد. اول به محله آلن پارک وی^۲، جایی که وازده های اجتماع زندگی می کردند،

1. Hakeem Olajuwon

2. Allen Parkway

سر می‌زد و به این ترتیب از اینکه در آنجا زندگی نمی‌کرد، خود را خوشبخت احساس می‌کرد و سپس به ریور اوکس^۱ می‌رفت تا آن محله زیبا را به خوبی تماشا کند و زندگی در آن خانه‌ها را که هر کدام چندین میلیون دلار می‌ارزید در ذهن خود تجسم کند.

همان طور که یوسف در لندن و لیدز شبکه‌های اجتماعی را از هم جدا کرده بود، زید نیز در هوستون همین کار را کرد: او در مدرسه و دانشگاه با آمریکایی‌ها و پس از کار با عرب‌ها دیدار می‌کرد. گرچه گاهی اوقات زید به همراه بعضی از همکلاسی‌های آمریکایی‌اش به خانه‌هایشان می‌رفت تا روی پروژه‌های درسی‌شان کار کنند و چند وقت یکبار ناهار را در حوالی یا محوطه دانشگاه با آنها می‌خورد. جدای از قرارهایی که با دوست دخترانش داشت، هرگز با آمریکایی‌ها معاشرت نمی‌کرد و نمی‌خواست درباره زندگی خانوادگی آنها چیزی بداند. خود زید به این مسئله اذعان داشت. در طول چهار سال آخر اقامتش در هوستون مرتباً در یک تیم ده نفره بسکتبال شرکت می‌کرد که به گفته او اعضایش افرادی مجرب، عرب و عمدتاً اردنی و اکثراً بالای ۳۰ سال بودند. اکثر این افراد مراحل اولیه تحصیل خود را گذرانده و عیاشی‌های دوران جوانی را پشت سر گذاشته بودند. زید از دوران قبل از سال ۱۹۸۶ م به عنوان «دوران از دست رفته» یاد کرد. او در مصاحبه سال ۱۹۹۱ م در هوستون گفت که می‌خواهم بیش از گذشته دوست داشته باشم، می‌خواهم یک گروه تشکیل دهم؛ الآن داشتن یک محفل دوستی مفید است. در توصیف ویژگی‌های این محفل گفت که یک دوست به پیشرفت او کمک می‌کند، به

1. River Oaks

او پول قرض می دهد و او را به میهمانی ها دعوت می کند. هفته ای یک بار دوستان به یکدیگر زنگ می زنند و احوال یکدیگر را می پرسند. این تیم بسکتبال صبح های یکشنبه برای تمرین گردهم می آمدند و بعد از تمرین به پارک یا رستوران می رفتند. گردهمایی آنها تنها برای بازی بسکتبال نبود، بلکه آنها نسبت به این کار احساس تعهد می کردند. به عنوان مثال زید می گفت: یک بار روز شنبه دیروقت به گالوستون^۱ رفته بودم و چندین ساعت در آنجا ماندم، اما برای اینکه جلسه ساعت ده روز یکشنبه را از دست ندهم، ساعت شش صبح خود را به هوستون رساندم. تیم بسکتبال نوعی تقویت متقابل برای دانشجویان مقیم خارج محسوب می شد، یعنی دانشجویانی که پس از مدت ها تلاش و جستجو مصمم به حفظ هویت فرهنگی خود بودند و به مرحله ای از زندگی رسیده بودند که هم وقت و هم تمایل برای دستیابی به سازوکاری برای تقویت آن هویت را داشتند. آنچه که در مورد «فرهنگ پذیری آشتی ناپذیر و تعارض آمیز» زید جالب توجه است، ناکامی خویشاوندان نزدیکش برای دخالت در این روند می باشد. زید در دسامبر ۱۹۷۹ م. به هوستون آمد. دلیل این امر این بود که یکی از خویشاوندان نزدیک پدرش چند ماه قبل به آنجا رفته بود. زید چند هفته با او هم اتاق بود تا اینکه دوستش به دانشکده سن آنتونیو^۲ رفت. زید می گفت پس از گذشت ۱۰ سال از آن زمان تا به حال بیش از ده مرتبه پسر عمویش را ملاقات نکرده است. پسرعموی دیگرش در سال ۱۹۸۶ م به سن آنتونیو آمد. زید می گفت این یکی را حدود پنج مرتبه ملاقات کرده است. هر دوی آنها با دختران آمریکایی اهل تگزاس ازدواج

1. Galveston

2. San Antonio

کردند و هیچ کدام زید را به مجلس عروسی شان دعوت نکردند. این محفلی که زید از آن صحبت می‌کرد به طور کامل متشکل از دوستانش در هوستون بود و آن دو خویشاوندش جزء این دو جمع نبودند. تشکیل چنین گروهی مطابقتی با الگوهای مردم‌شناسان آشنا به تمایلات خویشاوند و فرهنگ طایفه‌ای - روستایی اردن ندارد.

هر چند که در اواخر یازده سال اقامت در هوستون تیم بسکتبال وسیله ثبات زید را فراهم کرد، او سال‌های اول اقامت در محیط چندفرهنگی هوستون این طرف و آن طرف پرسه می‌زد. پیش‌تر به نمونه‌های عشق‌یابی او از قومیت‌های متنوع اشاره کردم. در سال ۱۹۸۶ م از او پرسیدم: چه چیزی بیشتر از هر چیز دیگر سازگاری^۱ با زندگی آمریکایی را برای دشوار می‌کرد؟ گفت: فشارهای زندگی؛ من در آنجا با خانواده‌ام زندگی می‌کردم و آدم‌هایی با ملیت‌های متفاوت می‌دیدم. باید به طریقه برخورد دیگران با خودم عادت می‌کردم. باید خیلی چیزهایی بیشتری در مورد لبنانی‌ها می‌آموختم. افراد مختلف به روش‌های متفاوت با من برخورد می‌کردند. من اهل اردن بودم و تربیت خانوادگی من بسیار سختگیرانه بود. لبنانی‌ها در تماس با فرهنگ فرانسه بودند و عربستانی‌ها خود را برتر از بقیه عرب‌ها می‌دانستند. گاهی اوقات لبنانی‌ها عرب بودن را در شأن خود نمی‌دانستند. آنها از اینکه عرب باشند خجالت می‌کشیدند و فکر می‌کردند که ما آدم‌های خوبی نیستیم. پرسیدم: آیا در آمریکا با برخوردهای تبعیض‌آمیز مواجه نبودی؟ در جواب گفت: چرا! از سوی کابوی‌ها، کارگرهای دهاتی اهل پاسادنا و تگزاس؛ متفرین از

1. Adapting

سیاهان و خارجی‌ها مورد اهانت قرار می‌گرفتیم. آنها در کنار ماشین‌های ما حرکت می‌کردند و سعی می‌کردند به طرف ما چیزی پرتاب کنند. آنها ما را شترسوار و کاکاسیاه صدا می‌کردند. کابوی‌ها ما را با ایرانی‌ها اشتباه گرفته بودند و می‌گفتند: ایرانی‌ها! بروید به خانه‌هایتان، و از این طریق مورد بی‌مهری قرار می‌گرفتیم. به آنها که حرف‌هایمان را درک می‌کردند توضیح می‌دادیم که ما ایرانی نیستیم. اما بعضی‌ها حاضر به صحبت با ما نمی‌شدند.

در سال ۱۹۸۹م یکی از اساتید دانشگاه واحد جنوب تگزاس رو کرد به دانشجویان خارجی از جمله زید و گفت: شما آمده‌اید اینجا تحصیل کنید ما باید مالیات آن راپردازیم. زید گفت: با شنیدن این حرف خونم به جوش آمد و بعد از کلاس به دفترش رفتم و گفتم: استاد می‌خواهم چند کلمه با شما صحبت کنم. ما اینجا برای گدایی نیامده‌ایم. ما برای آمدن به اینجا روادید گرفته‌ایم. دولت شما اجازه ورود به ما داده و ما هم به سهم خود هزینه می‌کنیم. ما شهریه‌مان را می‌پردازیم.

استاد در جواب گفت: می‌دانی که منظورم تو نبودی. منظورم نئجریه‌ای‌هایی بود که کتابها را می‌دزدند. به او گفتم: از این به بعد دیگر نزد من محترم نیستید. گفت: از شجاعتت خیلی خوشم آمد.

همان طور که زید گفت این بازی با آتش بود چون او تنها استادی بود که یکی از دروس اصلی آنها را تدریس می‌کرد. از این رو زید به او کتابی هدیه داد و حضور فعال خود را در کلاس افزایش داد و به این ترتیب در این درس نمره الف گرفت. رفتار سرکش زید در مقابل اظهارات توهین‌آمیز به دانشجویان خارجی با رفتار او هنگامی که در سال ۱۹۹۱م جنگ خلیج فارس آغاز شد کاملاً در تضاد است. از زید پرسیدم: آیا این

جنگ تغییری در زندگی ات در هوستون ایجاد کرده است؟ گفت: چندان نه! سعی کرده‌ام که هویت عربی‌ام را پنهان کنم. بیرون رفتنم را محدود کرده‌ام. از رفتن به باشگاه‌های شبانه خاورمیانه‌ای و سالن‌های رقص خودداری می‌کنم، چون ممکن است آمریکایی‌های دیوانه در آنجا بمب گذاشته باشند. در ضمن در آن زمان، یک‌بار کسی در پمپ بنزین از او پرسیده بود که به چه زبانی صحبت می‌کنی؟ او گفت: ترکی.

در سال ۱۹۹۱م هنگامی که درباره روابط اجتماعی‌اش در فضای چندفرهنگی هوستون صحبت می‌کردیم. با اشاره به مردم اردن جمع‌بندی ارزیابی‌های خود از آمریکایی‌ها را این گونه بیان کرد: آنها (اردنی‌ها) قابل اعتمادترند. به راحتی می‌توان به آنها اعتماد کرد. آماده‌اند تا مشکلات را حل کنند. می‌توانی هزار دلار از آنها قرض بگیری. اما آمریکایی‌ها حتی بیست دلار هم قرض نمی‌دهند. هیچ وقت از آنها پول قرض نکردم. اما این برداشت شخصی من است.

زید می‌گفت: از آمریکایی‌ها پول قرض نمی‌گیرد. در حالی که یک‌بار یک نیجریه‌ای چند صد دلار به او قرض داد و هیچ مشکلی پیش نیامد. می‌گفت: نمی‌دانم آیا این غرور من است یا چیز دیگری که به من اجازه نمی‌دهد از آمریکایی‌ها پول بخواهم.

هنگامی که صحبت از مذهب و مسائل اخلاقی می‌شود، طرد و نفی همسان‌سازی و ادغام در فرهنگ آمریکایی از سوی زید به عنوان یک احتمال برجسته‌تر به نظر می‌آید. در اولین روز ورودش به هوستون در سال ۱۹۸۱م، وقتی دید که دو مرد در گوشه خیابان یکدیگر را در آغوش گرفته‌اند به شدت جا خورد و فوراً به آپارتمان‌ش رفت و به هم‌اتاقی‌اش گفت که باید هر چه سریع‌تر این محله را ترک کنند و همین کار را نیز

کردند. نظر زید در خصوص وظایف زن‌اشویی، تقسیم کار زن و مرد در خانواده و روش صحیح تربیت فرزندان همگی نشانگر احساسات او در این زمینه است که زندگی در هوستون، زندگی در آشفته‌بازار فرهنگ‌ها و هویت‌هاست، یعنی همان گفته زید که در اندک زمانی نمی‌توان آنها را (بچه‌های اردنی) از بچه‌های آمریکایی تشخیص داد.

در مصاحبه سال ۱۹۹۱ م، زید به مقایسه این وضعیت با زندگی دوران کودکی‌اش در روستا پرداخت. او می‌گفت پدرش به طور معمول او را صبح‌ها ساعت پنج از خواب بیدار می‌کرد تا نماز بخواند. می‌گفت از طراوت صبح و صدای پرندگان لذت می‌برد، کتاب‌هایش را برمی‌داشت و به صحرا می‌رفت. مطالب کتاب را کلمه به کلمه طوری حفظ می‌کرد که سر کلاس می‌توانست فصول کتاب را به طور دقیق ارائه کند. او گفت هنگامی که جوان بوده، معمولاً در مسجد روستا قرآن تلاوت می‌کرد. وقتی از قرآن صحبت می‌کرد، کلامش را قطع کردم و پرسیدم: آیا درباره سلمان رشدی چیزی شنیده‌ای؟ گفت: قرآن لوح محفوظ است یعنی خداوند نسخه کوچکی از آن را نزد خود نگهداری می‌کند. هیچ کس نمی‌تواند شبیه آن را بیاورد. اما متوجه شدم هنگامی که قرآن را برمی‌دارد همچون سایر مسلمانان معتقد کفرالماء آن را نمی‌بوسد.

مشخص بود که زید دلباخته فرهنگ برتر مادی شد، که در هوستون و تگزاس با آن در تماس بوده است. وقتی در تابستان ۱۹۸۶ م به روستای خود برگشت، زبان به انتقاد از همه چیز از جمله ماشین‌ها، جاده‌ها، نبود آب گرم، نبود تلفن و رفتار راننده‌ها گشود. او درخواست پدرش را رد کرده بود. پدرش به او گفته بود: زودباش برگرد! می‌خواهیم برای زن بگیریم، خانه و اتومبیل بخریم. در مصاحبه سال ۱۹۹۱ م زید گفت: من

این زندگی متوسط را نمی‌پسندم. فکر می‌کنم یکی از بدشانسی‌هایی که در هوستون داشتم همین است. هنگام رانندگی در خیابان‌ها، مرسدس‌بنزهای زیادی به چشم می‌خورد. او فکر و خیال برتری بی‌چون و چرای مادی هوستون را با بیان جمله‌ای اینچنین به هم ریخت: می‌خواهم برگردم، آخرِ عمری می‌خواهم به خدا نزدیکتر باشم، از دین و مذهب خیلی فاصله گرفته‌ام اما بعداً... [و صدایش از ناراحتی خاموش شد].

اگر در سال ۱۹۹۱ م نمی‌توانست فرهنگ آمریکایی را هضم کند و هنوز با رغبت کامل فرهنگ و جامعهٔ اردن را نپذیرفته بود و در حالی که هنوز هم پس از اتمام تحصیلاتش احساس تنهایی و سردرگمی می‌کرد، مسئله غامضی را که به طور مشخص در سال ۱۹۸۶ م و در اردن برایش مطرح شده بود، پشت سر گذاشت: زید زندگی حدّ وسط یا لب مرز را پذیرفت. او این مسئله را که زندگی‌اش معطوف به دستیابی به حد متوسطی از زندگی است رد کرد. (با دریافت مدرکش، شغلی را که ماهیانه بیست هزار دلار با افزایش سالیانه نصیبش می‌کرد، رد کرد.) او به کفرالماء بازگشت و در آنجا ازدواج کرد و خانه‌ای ساخت اما مجدداً به آمریکا بازگشت، ولی این بار برای کار و نه تحصیل به همراه همسر اردنی‌اش به آمریکا بازگشت و ممکن است در آنجا به تربیت خانواده‌ای جوان پردازد و هنگامی که فرزندانش به سن مدرسه رسیدند به اردن بازگردد تا ارزش‌هایی را که ارج می‌نهد، فراگیرند. با وجود این، اکنون ارزش‌ها شامل آزادی، تلاش، سخت‌کوشی و ازدواج به عنوان امری دوطرفه و نیز عزّت، حجب و حیا، احترام به خانواده، هم‌تباری و هم‌خونی، اختیار تصمیم‌گیری برای مرد، و صداقت مذهبی می‌شود.

نتیجه: تحوّل در مفاهیم

هرچند که هدف اصلی این فصل مستند ساختن تجربه مهاجرین از دیدگاهی انسان‌گرایانه است اما هدف ثانوی، جلب توجه خوانندگان به مفاهیمی همچون فرهنگ‌پذیری و همسان‌سازی فرهنگی است که ممکن است پالایش شده و برای تجزیه و تحلیل مناسب‌تر و ارائه مفاهیم تحلیلی به کار آیند. در سال ۱۹۸۶م، رابینسون در مطالعه‌ای برای درک عدم همانندسازی فرهنگی (ادغام) و تا حدود زیادی فرهنگی‌ناپذیری هندی‌های جنوب در بریتانیا به سودمندی و فواید مفهوم پوشینه‌داری‌سازی (انزوا) اشاره می‌کرد.^۱ او استدلال کرد که دو شیوه تحلیل طبقاتی (محروم‌سازی انحصاری و اجباری)^۲ برای درک رفتار و افکار مردمان جنوب آسیا در بریتانیا کارآمد نیست. او اذهان را به سمت تمایلات ابرازشده هندی‌های جنوب به زندگی در سرزمین‌های محصور و «حفظ شبکه‌های به هم پیوسته اجتماعی»^۳ معطوف می‌کند؛ شبکه‌هایی که جهت کاهش روابط نژادی گروه‌های اولین طراحی شده است. این «محروم‌سازی معطوف به پوشینه‌داری»^۴ به باوری که معتقد به بازگشت مهاجرین است گره‌خورده است و به منظور «حفظ و تقویت مرزهای اعتقادی و فرهنگی» طراحی شده است.^۵

آنچه در مطالعات موردی آشکار شد، چندان بیانگر قلمروهای قومی نبود، بلکه فرآیندی بود که به تبعیت از سینگر «شبک‌سازی» نام گرفت.

۱. نگاه کنید به: رابینسون (۱۹۸۶م. خصوصاً فصول ۶ و ۸ و ۹).

2. Exclusionary and Usupatory Closure

3. Close-Knit Social Networks

4. Encapsulatory Closure

۵. نگاه کنید به: رابینسون (۱۹۸۶م.، صص ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۷۶).

مشبک‌سازی برای یوسف و زید بخشی از یک گزینهٔ تحمیلی (یک انتخاب انحصاری) است^۱ اما می‌توان از آن تا حدودی به عنوان راهبردی آگاهانه یاد کرد که متضمن پیچیدگی‌ها و جزئیات هویتی ریشه‌دار است. زندگی یوسف در لیدز بین مسجد و دانشگاه و در لندن بین مرکز فرهنگی و کلاس‌های خصوصی، بدون هیچ‌گونه ارتباطی با دنیای بیرون، محدود شده بود. تربیت و تحصیلات دوران کودکی‌اش او را از پیش برای پیروی از راهبرد موفق «فرهنگ‌پذیری مهارشده و تعارض‌آمیز» در انگلستان سازگار کرده بود. زید زندگی‌اش را در هوستون بین دانشگاه، محل کار و در مراحل بعدی، تیم بسکتبال تقسیم کرده بود.

توجه به این نکته لازم است که شرح هویت علی و زید، عاریتی (نیابتی) بود. زندگی آنها با رؤیاهای پدران‌شان در مورد آنها فاصله داشت از این جهت هویت آنها ریشه در سلسله روابط پدر و فرزند داشت. شاید گسترش این هویت‌های ریشه‌دار باشد که تکمیل تحصیلات را در مدتی طولانی و در یک محیط بیگانه برایشان امکان‌پذیر می‌کند.

خانم مندل با اشاره به مفهوم «مرکز دائماً در حال تغییر» از جنبه‌ای کاملاً متفاوت به تجارب مهاجرین می‌نگرد. با بررسی تجربهٔ مهاجرین ترک که جسم و روحشان میان آلمان و ترکیه در حال نوسان است، مندل می‌گوید: «...مهاجرین در حال تشکیل هویتی نوپا هستند و دیگر به سمت مرکزی واقعی تمایل پیدا نمی‌کنند بلکه به شکلی فزاینده به سوی «مکانی دیگر» گریزان می‌شوند. او جهت روشن کردن منظورش می‌گوید: «این فرایند در شرایطی بروز پیدا می‌کند که طی آن، هر جایی که مهاجر حضور

۱. به منظور دستیابی به مفهوم روش‌های تغییر و تداوم فرهنگی در اواخر قرن بیستم در

هند، نگاه کنید به: سینگر (۱۹۷۲ م).

نداشته باشد، مرکز شکل می‌گیرد...» (مندل، ۱۹۹۰ م، صص ۱۶۷-۱۵۴). مهاجرین ترک در هر دو محیط (ترکیه و آلمان) احساس ناراحتی می‌کنند. تجربه زید در ظاهر فرآیندی است شبیه به آنچه که مندل شرح داد. اما با آن کاملاً متفاوت است و عواقب خوشبینانه‌تری به همراه دارد. زید در پنج سال اول اقامتش در هوستون به زعم رابینسون مردی حاشیه‌نشین و معذب در هر دو محیط (اردن و آمریکا) اما در عین حال وابسته به هردوی آنها بود. اما در سال ۱۹۹۱ م با تحقق طرح‌های آینده‌اش، به زندگی در هر دو محیط چه از نظر جغرافیایی و چه از نظر روان‌شناختی عادت کرده بود. به همین دلیل من اصطلاح «زندگی در مرز یا حدّ وسط» را به منظور ارائه نوعی سازگاری با زندگی در دنیای پسامدرن و نه احساس بیگانگی دائمی در آن، مطرح کردم.



دواندیشمند مسلمان در غرب پست مدرن اکبر احمد و ضیاء الدین سردار

• توماس گرهللم

درآمد

یکی از ویژگی‌های بارز دنیای نوین مرززدایی فرهنگ‌هاست. در حالی که زمانی فرهنگ‌ها نسبتاً به یک قلمرو جغرافیایی خاص محدود می‌شدند، امروزه از قید و بند مرزهای جغرافیایی رها شده و در حال گسترش به خارج از مرزها هستند. برای مثال فرهنگ سوئدی، زمانی در شبه‌جزیره اسکاندیناوی محصور بود، اما هم اکنون این فرهنگ در همه قلمروهای کوچک جهان یافت می‌شود. همین امر در مورد دین هم صادق است؛ زمانی دین بودا ویژه بخش‌هایی از قاره آسیا بود، اما اکنون شاهد

رواج آن در کشورهای غربی هستیم. دین اسلام مثال روشن تری از این دست است. تعداد زیادی از مسلمانان با ترک کشور خود (دارالاسلام) در کشورهای که سابقاً دارالحرب نامیده می شد، به خصوص اروپا، اقامت گزیده اند. برای نمونه تعداد مهاجران مسلمان به همراه فرزندان شان در اروپای غربی چیزی حدود شش تا هشت میلیون نفر است. در کشورهای چون فرانسه و انگلستان، دین اسلام، دومین دین کشور است و به زودی همین وضعیت در بسیاری از دیگر کشورهای اروپایی حاکم خواهد گردید.

این تلاقی گسترده فرهنگ ها هم برای جوامع میزبان و هم برای مهاجرین، مشکلات خاص فراوانی در پی دارد. در این فصل به بررسی یکی از پیامدهای بسیار پیچیده اقامت مسلمانان در اروپا می پردازیم. [پرسش اساسی این است که] چه سرنوشتی در انتظار هویت اسلامی اندیشمندان مسلمانی است که در غرب تحت شرایط فراهم آمده از سوی جوامع مسیحی و سکولار زندگی و کار می کنند؟

تلاش من بر این است تا با تجزیه و تحلیل برخی نوشته های دو نفر از اندیشمندان مسلمان پاسخی به این سؤال بدهم.^۱ برای نیل به این هدف

۱. قبل از هر چیز لازم است منظور خود را از «روشن فکر» بیان کنم. ضیاء الدین سردار به طور مفصل در مورد روشن فکران مسلمان بحث کرده است، اگرچه انتقاداتی نیز بر آن وارد است او می گوید: «نحوه تفکری که روشن فکران را متمایز می کند نه علم و نه الهیات است، بلکه ایدئولوژی است. یک ایدئولوژی که هم بازگوی جهان بینی آنها و هم بیانگر ارزش های فرهنگی آنهاست. طبقه روشن فکر مسلمان آن بخش از جامعه تحصیل کرده مسلمانی را شامل می شود که تعهد آنها به ایدئولوژی اسلام را نمی توان زیر سؤال برد... دانش های کاربردی این افراد بخشی از علوم غربی (فیزیک، فناوری و علوم اجتماعی)

اکبر احمد و ضیاءالدین سردار، که هر دو زاده پاکستان و مدت‌هاست در بریتانیای کبیر فعالیت دارند، انتخاب شده‌اند. هیچ یک از این دو رسماً نماینده اسلام در این سرزمین نیستند و حتی می‌توان گفت آنها نماینده کسی جز خود نمی‌توانند باشند اما هر کدام به لحاظ شرایط ساختاری خاص خود، نوعی نمایندگی دارا هستند. یکی از این دو، اندیشمندی است که دارای سابقه دیرینه در دانشگاه‌های غربی است و دیگری خارج از دانشگاه به عنوان روزنامه‌نگاری مستقل مشغول کار است و در نتیجه

→

محسوب می‌شوند که یا آن را در غرب به دست آورده‌اند یا از طریق سیستم‌های آموزشی غربی در کشورهای خود آن را تحصیل کرده‌اند... آنها به عنوان افرادی مسلمان دارای معلومات اسلامی نیز هستند. اما این معلومات، دانش‌های غیرکاربردی هستند. البته اسلام در زندگی روزمره آنها هم تجلی کامل نیافته است (اسلام آنها غیر کاربردی است). به عبارت دیگر شکل خاص اسلام کاربردی آنها تنها در نماز، روزه و دیگر آداب مربوط به ولادت، ازدواج و مرگ تجلی یافته است... با این حال، این افراد به عنوان مسلمانانی متعهد، احساس ضرورت می‌کنند تا بر هویت و شخصیت اسلامی خود تأکید ورزند. این روشنفکران مسلمان تلاش می‌کنند تا در چهارچوب هویت اسلامی خود و با تأکید بر تفوق آن به فعالیت بپردازند. هر روشنفکر مسلمانی می‌داند که اسلام برتر است اما نمی‌داند چرا؟ او می‌داند که اسلام برای تمام مشکلات فردی و اجتماعی انسان‌ها راه حلی دارد اما نمی‌داند چگونه؟ مسلماً اسلام می‌تواند همه مشکلات را حل کند؛ اما روشنفکران مسلمان امروزی نمی‌توانند». (سردار، ۱۹۸۷ م، ص ۶۶).

من باید به خوانندگان خودم بگویم که واژه روشنفکر را در معنای سرداری آن استفاده نکرده‌ام؛ چرا که در آن صورت به زیان خود سردار تمام می‌شد، بلکه در یک نگاه کلی روشنفکر از نظر من کسی است که با ارزش‌های بنیادگرایانه و مسائل فلسفی سروکار دارد، در حالی که هر لحظه آماده است تا بنیادهای آن ارزش‌ها و مسائل را به نقد بکشد. اگر بخواهیم از آلون گلدنر عاریت بگیریم باید بگوییم: «روشنفکر عضوی از فرهنگ گفتمان انتقادی» است. (گلدنر، ۱۹۷۹).

چندان در بند اصول و مقررات دانشگاهی غرب نیست، آیا تفاوت میان آنها به تفسیر متفاوتشان از اسلام برمی‌گردد؟

اجازه دهید ابتدا منظورم را از پیامدهایی که ذکر کردم، روشن کنم. غالباً اسلام به عنوان دینی فراگیر که دستورالعمل‌های آن تمامی جنبه‌های حیات بشری را پوشش داده، معرفی می‌شود. حداقل باید گفت که بر اساس آموزه‌های اسلامی، اسلام دینی نیست که تنها محدود به زندگی مذهبی خصوصی افراد باشد و بنابراین بیگانه از انبوه فعالیت‌های غیردینی دیگر افراد نیست. یک مسلمان اصیل در زندگی خود نیازمند مجموعه‌ای از زیرساخت‌های اسلامی نظیر نهادهای اجتماعی، مسجد، مدرسه، کشتارگاه و غیره است. این نحوه زندگی کردن همچنین یک محیط اجتماعی می‌طلبد که با نیازهای یک مسلمان مقید - از جمله دست کشیدن از کار در مواقع تعطیلات خاص دینی و برای نماز و احتمالاً رعایت پوشش اسلامی و جدایی دختران و پسران در مدارس - سازگاری داشته باشد. همه این مسائل وقتی به عنوان مشکل بروز می‌کند که مسلمانان، جمعیت اقلیت یک کشور باشند.

مشکلات دیگر و شاید سخت‌تری پیش روی مسلمانانی هست که به حوزه‌هایی از زندگی غربی پا گذاشته‌اند که ارزش‌های بنیادین غربی در آنها غالب است. به عنوان مثال، یکی از مشکلات این است که آیا بنیادگرایی اسلامی با رهیافت علمی انطباق کامل دارد؟ به عبارت دیگر در جایی که یافته‌های علمی با احکام دین در تقابل است، بنیادگرایی اسلامی چه پاسخی می‌دهد؟ البته چنین سؤالی را می‌توان در خصوص یک فرد مسیحی معتقد (بنیادگرا) نیز مطرح کرد، اما مورد اسلام کاملاً متفاوت است. دین مسیحیت دنیازده (سکولار) شده است و الهیات آن

مورد تفسیر مجدد قرار گرفته، به طوری که بسیاری از احکام آن که در ظاهر به نظر می‌رسد با یافته‌های علمی در تقابل باشند، مشمول تفاسیر نمادینی شده‌اند که تناقضشان از میان رفته است؛ امری که در مورد دین اسلام اتفاق نیفتاده است. اسلام تنها دینی است که در دنیا بدون تسلیم شدن به سکولاریسم نوگرا، همچنان از گزند تحریفات به دور مانده است. با نگاهی دقیق‌تر به دو متفکر مذکور که در دنیای سکولار غرب فعالیت دارند، شاید بتوان برای این مشکل راه‌حلی پیدا کرد.

اکبر احمد یک مردم‌شناس اجتماعی و تحصیل‌کرده دانشگاه‌های برمنگهام، کمبریج و لندن در بریتانیای کبیر است. وی استاد مدعو در دانشگاه‌های پرینستون و هاروارد و عضو هیئت علمی مؤسسه اسلامی مطالعات عالی^۱ در آمریکا و آکادمی اسلامی^۲ در انگلستان بوده و در دانشگاه واشنگتن و دانشگاه قائد اعظم اسلام‌آباد تدریس داشته است. او تا چندی قبل کرسی علامه اقبال را در دانشگاه کمبریج به عنوان عضو هیئت علمی عهده‌دار بود. فعالیت اجرایی احمد به عنوان فرماندار بخش سیبی^۳ در استان بلوچستان پاکستان مکمل این سوابق تحسین برانگیز دانشگاهی است. اکبر احمد دارای تألیفات متعددی است که برخی در خصوص پاکستان و تعدادی نیز پیرامون اسلام است. نوشته مختصری هم در باب انسان‌شناسی از دیدگاه اسلام دارد. اثری که در این مقاله پیش از همه، مورد استفاده قرار خواهد گرفت. کتاب اخیر او پست مدرنیسم و اسلام: تنگناها و افق‌ها (۱۹۹۲م) است. اکبر احمد مهمان همیشگی برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی در انگلیس بوده و همکاری گسترده‌ای با مطبوعات

1. Islamic Institute Of Advanced Study

2. Islamic Academy

3. Sibi Division

این کشور داشته است. به نظر می‌رسد که وی به عنوان مسلمانی آگاه، خردمند و فرهیخته و کسی که از نحوه زندگی غربی کاملاً مطلع است، از سوی محافل رسانه‌ای انگلیس مورد توجه و احترام وافر باشد. ضیاءالدین سردار نیز تحصیل کرده انگلیس است. مطالعات دانشگاهی وی در زمینه فیزیک و علوم اطلاعاتی است. وی مدت‌ها به عنوان یک روزنامه‌نگار محقق در روزنامه‌های انگلیس قلم زده و پیرامون موضوعات اسلامی برای چندین نشریه بین‌المللی مطلب نوشته است. کتاب‌های وی در مورد علم و فناوری در خاورمیانه و جهان اسلام است. چند جلد کتاب هم درباره اسلام نوشته است که از میان آنها می‌توان به اثری اشاره کرد که با همکاری مریل وین دیویس^۱ به بررسی قضیه سلمان رشدی اهتمام ورزیده است. جدا از فعالیت‌های مطبوعاتی و علمی، سردار همچنین مشاور اطلاعاتی مرکز تحقیقات حج در دانشگاه شاه عبدالعزیز در جدّه و مدیر مرکز سیاست و مطالعات آینده^۲ در دانشگاه ایست - وست^۳ شیکاگو بوده است. در اینجا به منظور بررسی موشکافانه آرای سردار، کتاب آینده تمدن اسلامی (۱۹۸۷م) و مقاله وی تحت عنوان «عصر پست مدرن» (۱۹۹۱م) انتخاب شده است.^۴

1. Merryly Wyn Davies

2. Center For Policy And Future Studies

3. East - West

۴. پیش از آنکه در مورد احمد و سردار بخواهم چیزی بگویم لازم می‌دانم درباره خود و دیدگاه‌های خود مطالبی را بیان کنم. من یک انسان‌شناس سوئدی هستم. من مطالعاتی را به صورت تحقیقات میدانی در یمن شمالی انجام داده‌ام (وقتی که در یمن بودم و تحقیقات خود را بر مسئله نابرابری اجتماعی در زندگی روزمره متمرکز کرده بودم). من در غرب هم با مسلمانان - به ویژه با تازه مسلمانان - سروکار داشتم و تلاش کردم تا

آرمان‌های اسلامی و وضعیت موجود مسلمانان

اکبر احمد و ضیاءالدین سردار هر دو سفرهای فراوانی به کشورهای اسلامی کرده و در آنجا فعالیت داشته‌اند. هر چند که هم اکنون فعالیت‌های آنان در غرب و به ویژه انگلستان و تا حدودی آمریکا تمرکز یافته است، اما آنها به طور تنگاتنگ با مسلمانان در تماس بوده و حوادث کشورهای اسلامی را به دقت دنبال می‌کنند و همین مسئله به مطالعات و ارزیابی آنها از کشورهای اسلامی اهمیت خاصی داده است. در ذیل نمونه‌هایی از نوشته‌های اکبر احمد ذکر می‌شود.

دوره مدرن، مسلمانان را به سوی یک بن‌بست سوق داده است؛ روی کار آمدن دیکتاتورها، به وقوع پیوستن کودتاها، فساد و تبارگماری^۱ در سیاست، پایین آمدن معیارهای آموزشی، رکود اندیشه، ظلم پایدار به زنان، محرومیت و بی‌عدالتی فاحش در توزیع سرمایه از ویژگی‌های این دوره در کشورهای اسلامی است که باعث شده است وضعیت

→

رابطه آنها با فضایی که آن را ترک کرده‌اند، مورد بررسی قرار دهم. به لحاظ دینی من لادری‌گرا هستم و در رابطه با اعتقادات و اعمال دینی دیگران اهل تساهل هستم (البته امیدوارم که این چنین باشد) اما ترجیح می‌دهم آنها را در دسته‌های خاص یک نظم اجتماعی سکولار مشاهده کنم. از دیدگاه علوم اجتماعی من تا وقتی که تحقیقات خودم در رابطه با نابرابری اجتماعی در یمن را تمام کردم، فردی مارکسیست محسوب می‌شدم و اخیراً نیز با شیوه‌ای اقتباسی در انسان‌شناسی قلم زده‌ام. همچنین مطالعاتی نیز در زمینه بررسی پست مدرنیسمی از مناسک و مراسم اجتماعی و دینی داشته‌ام. من به کسانی که آثار انسان‌شناسانه مرا مطالعه می‌کنند، لازم می‌دانم بگویم که امروز بین دو دیدگاه نسبی‌گرایی و عقل‌گرایی کلیفورد گیرتز و ارنست گلنر در نوسان هستم.

1. Nepotism

زندگی در کشورهای اسلامی فرسنگ‌ها با تهذیب و آرمان‌های ناب اسلامی فاصله داشته باشد. (احمد، ۱۹۹۲ م، ص ۳۳).

استعداد و قابلیت زنان از نظر اسلام خیلی فراتر از چیزی است که از سوی کنفوسیوس در چین یا ارسطو در یونان و یا از سوی تمدن‌های هندو و مسیحیت مطرح شده است. در اسلام، زنان هسته مرکزی امور خانواده، از تصمیم‌گیری‌های داخل خانه تا انجام مراسم دینی، محسوب می‌شوند و هر جا که مشاهده می‌شود زنان وضعیت مطلوبی ندارند و از حقوق خود محروم گشته‌اند، صرفاً ناشی از بیدادگری مردان مسلمان است نه اینکه آموزه‌های اسلامی چنین وضعی را توجیه کرده باشند. از این رو این اوضاع نابسامان باید فوراً اصلاح گردد. (احمد، ۱۹۹۲ م، ص ۴۳).

روزنامه‌ها (برای مثال روزنامه‌های انگلیسی و محلی زبان در پاکستان) پراز مطالبی است که از وضعیت [نابسامان] زنان پرده برمی‌دارد: مردها به قصد ازدواج با زنان دیگر، بدون پرداخت نفقه به زنان خود، آنان را طلاق می‌دهند و یا به خاطر کوچک‌ترین سوءظنی آنها را مورد ضرب و شتم قرار داده و یا به قتل می‌رسانند و یا دخترانی که هنوز به سن بلوغ نرسیده‌اند از سوی مربیان مذهبی خود مورد تجاوز قرار گرفته‌اند. با این حال با این جرایم برخورد نشده است؛ قوانین و سنن هر دو در مقابل این گونه جرایم موضعی آمیخته با تساهل در پیش گرفته و جامعه هم دوست ندارد با پرداختن به این گونه مسائل آرامش خود را برهم زند. (۱۹۸۸ م، ص ۱۸۶).

آن دسته از مسلمانانی که در غرب زندگی می‌کنند و غرب را متهم به نژادپرستی می‌کنند، بهتر است نگاهی به وضعیت جوامع اسلامی خود بپردازند. در پاکستان، در استان سند، هر ساله مردم به خاطر اختلافات

نژادی به فجیع‌ترین وضع همدیگر را قتل عام می‌کنند و برای تمسخرِ همدیگر، گروه‌های نژادپرست بر روی شلوار خود (قسمت پشت شلوار) شعارهای سیاسی می‌نویسند. در عراق، کردها توسط هموطنان خود با انواع سلاح‌های شیمیایی و غیرشیمیایی بمباران می‌شوند. مفاهیمی چون «امت» و «اخوت اسلامی» هر چند که مفاهیمی ارزشمند هستند اما در عمل به منصه‌ظهور نرسیده‌اند و بنابراین لازم است تا مسلمانان با جدیت بیشتری در پی جامه‌عمل پوشاندن به این مفاهیم باشند (احمد، ۱۹۹۲ م، صص ۶ - ۵۴).

انتقاد اکبر احمد، همانند سایر پژوهشگران غربی، از وضعیت جوامع اسلامی انتقادی بجا و صحیح است. اما او برخلاف غربیان، اقداماتی که پس از دوره استعمار به منظور مدرنیزه کردن جوامع اسلامی صورت گرفته را هم مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ چنانچه در قسمت اخیر نقل قول اول این مسئله روشن است. او، در نقل قول دوم، این احساس را در خواننده به وجود می‌آورد که زنان با شرایط بسیار بدی مواجه هستند اما این مسئله، مشکل قبایل و مناطقی است که اسلام در آنها نفوذ نکرده است. این توضیح ما را به نکته اصلی این نقل قول‌ها رهنمون می‌کند و آن این که امروزه میان وضعیت موجود در جوامع اسلامی و آرمان‌های اسلامی تفاوت بسیار است. مسلم است که آرمان‌های اسلامی بی‌عیب و نقص هستند و وضعیت موجود در جوامع اسلامی است که باید هر چه سریع‌تر اصلاح شود.

ضیاءالدین سردار نیز همین عقیده را دارد. او در کتاب آینده تمدن مسلمانان تمایز میان آرمان و واقعیت در جوامع اسلامی را مورد بررسی قرار داده است و از وضعیت موجود شدیداً انتقاد کرده است:

من معتقدم که گذشته نزدیک و نیز زمان حال ما مسلمانان چندان اعتباری به آرمان‌های اسلامی نبخشیده است. وضعیت کنونی نتوانسته بازتاب تمدنی باشد که زمانی الگو و افتخار بشریت بود. (سردار، ۱۹۸۷م، صفحه شش). شریعت (هسته اصلی جهان‌بینی اسلامی) به عنوان شیوه دانستن، عمل کردن و بودن، تنها «قانون» نیست بلکه اخلاق و روش‌شناسی را هم شامل می‌شود. اما در پنج قرن اخیر [جوامع اسلامی] ابعاد اخلاقی و روش شناختی شریعت به کل نادیده انگاشته شده است. علاوه بر این، بُعد قانونی و حقوقی شریعت نیز به نظامی ایستا، خشک و متحجر از بایدها و نبایدها تبدیل شده است. (همان، صفحه ۵). دگرگونی‌های به وجود آمده از تلفیق اسلام با دیگر مکاتب و عدم شایستگی روشنفکران مسلمان، جوامع اسلامی را به سمت نوعی آشفتگی سوق داده است. نظم اجتماعی حاکم بر کشورهای اسلامی همواره برهم زده شده و دگرگون شده است. همیشه تعداد افرادی که با سلطه مکاتب مختلف غیراسلامی در جوامع اسلامی مقابله می‌کنند و تلاش می‌کنند تا ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی در جامعه حاکم شود، بسیار اندک است. اما از سوی دیگر اکثریت مردم در جوامع اسلامی، نسبت به اسلام سست شده و غرق در اقیانوس موج تغییرات اجتماعی و تحولات فناوری شده‌اند و گاهی تحت تأثیر تهاجمات اخلاقی غرب، عادت‌ها و دیدگاه‌های کاملاً مغایر با اصول اسلامی را در پیش گرفته و به جرم و فساد و خشونت و شرارت روی آورده‌اند. فنودالیسم و سرمایه‌داری با سلطه در بسیاری از کشورهای اسلامی در ظاهر رنگ و بوی اسلامی به خود گرفته و خود را مشروع جلوه داده‌اند.

شکاف بین قوی و ضعیف به طور فزاینده‌ای روبه افزایش است.

در واقع ریشه همه مشکلات اقتصادی، اجتماعی و مادی، که مسلمانان از آن رنج می‌برند، سیاست و خط‌مشی‌ای است که در این کشورها اتخاذ شده است (سردار، ۱۹۸۷م، ص ۶۹).

تصویری که سردار از جوامع اسلامی ارائه می‌دهد به مراتب پیچیده‌تر از چهره‌ای است که احمد توصیف می‌کند. از نظر ضیاءالدین سردار، در جوامع اسلامی نه تنها میان واقعیت و آرمان اسلامی تفاوت بسیار است بلکه خود آرمان اسلامی نیز پدیده‌ای پیچیده و مبهم است. پانصد سال گذشته فصل انحطاط مسلمانان به شمار می‌رود. بسیاری از اندیشمندان اسلامی به خوبی به این مسئله تأسف‌بار واقفند اما راه حلی مطمئن برای آن سراغ ندارند. چنانچه سردار به اشتباه علت این مشکلات را تلفیق دین اسلام با دیگر مکاتب می‌داند. شرح و بسط آن آرمان اسلامی که سردار و احمد در ذهن دارند، حائز اهمیت است. آیا این آرمان نزد هر دو یکسان است؟ این آرمان اسلامی با آنچه در ذهن دیگر اندیشمندان است چه ارتباطی می‌تواند داشته باشد؟ برای پاسخ به این سؤالات ابتدا به تعریف اکبر احمد از آرمان اسلامی (اسلام آرمانی) می‌پردازیم.

آرمان اسلامی در نظر اکبر احمد

اکبر احمد در آثار خود بارها از مفهوم وبری «صورت نوعی»^۱ استفاده کرده، اما این مفهوم را در معنای خاص مورد نظر خود به کار برده است. آرمان اسلامی در نظر وی یک صورت نوعی، به معنای وبری آن نیست، چرا که در آن صورت لازم است «حد وسطی که منعکس‌کننده تلفیقات،

1. Ideal, Type

آمیزه‌ها و تعدیلات باشد» ارائه شود. (احمد، ۱۹۸۸م، ص ۳) الگوی آرمانی‌ای که احمد از اسلام ارائه می‌دهد، در عمل یک الگوی عملی ساده است که تلاش دارد هر فرد بتواند آن را جامعه واقعی‌ت بیوشاند یا حداقل آن را به واقعیت نزدیک کند. این آرمان اسلام، پدیده‌ای کاملاً انتزاعی و دست‌نیافتنی نیست. این آرمان بر اساس دو عنصر مهم که در قرن هفتم میلادی در عربستان پدید آمد (یعنی قرآن و سنت) شکل گرفته است. این دو عنصر، شریعت، یا به تعبیر بهتر، «الگوی عملی» زندگی مسلمانان، را تشکیل می‌دهند. (احمد، ۱۹۸۸م، ص ۳). این آرمان، ابدی و ثابت است. در حالی که جامعه اسلامی متحول و غیرثابت است. (احمد، ۱۹۸۸م، ص ۳) این تصویر از اسلام آرمانی، از اینکه اسلام چیست و سبک زندگی اسلامی چگونه است، در فهم و شناخت تاریخ جوامع و جنبش‌های مسلمانان کمک شایانی می‌کند:

تاریخ اسلام شواهد فراوانی را ارائه می‌دهد که بیانگر رابطه پویای میان جامعه و تلاش مسلمانان متعهد و آگاه جهت دستیابی به این آرمان است... داشتن چنین تصویری از آرمان اسلام و اشتیاق جهت دستیابی به آن، پویایی لازم را به جوامع مسلمانان می‌بخشد. تلاش همین مسلمانان در دنیایی کمال نیافته جهت رسیدن به آن آرمان موجب ایجاد تنش، تغییر و چالش می‌شود. این آرمان به هر فردی اجازه می‌دهد تا منشوری برای رفتار خود اختیار کند. بر همین اساس هر کس می‌تواند برداشت خاصی از این آرمان داشته باشد، به گونه‌ای که به آن ماهیتی پویا و متحول بدهد... بدین ترتیب این آرمان ساز و کاری درونی در جامعه ایجاد می‌کند که در پرتو آن ایمان وعقیده دائماً در حال تجدد و احیا است... این آرمان از قرن هفتم در جریان بوده و

پیوسته بر بازگشت به عصر طلایی، دوران آرمانی پیامبر اسلام، تأکید دارد (۱۹۸۸ م، ص ۴).

البته مفاهیم عملی و اصیل این عصر طلایی هنوز هم موضوع تفسیر و تأویل است. از همین رو ممکن است تفاسیر فردی زیادی از آن به دست آید و این مسئله‌ای است که احمد به آن نمی‌پردازد. او تنها به برجسته نمودن تعدادی از ارزش‌های بنیادین اسلامی بسنده می‌کند و سعی بر این دارد که راه مستقیم اسلام را به تصویر بکشد. او پیوسته در نوشته‌های خود از مفاهیم قرآنی عدل، احسان، علم و صبر سخن می‌گوید. در قرائت احمد از اسلام، مفهوم عدل شالوده‌مباحث وی را تشکیل می‌دهد:

عدل و تعادل در اسلام، و به ویژه در جامعه، یک مفهوم بنیادین و ضروری است. در اسلام به تعادل میان دین و دنیا تأکید خاص شده است. واضح است که اسلام به تعادل میان این دو، و نه جدایی آنها، قائل است. از نظر اسلام اگرچه مسلمانان در این دنیا (جهان واقع) زندگی می‌کنند اما زندگی آنها در چهارچوب دین و معطوف به زندگی پس از مرگ و آخرت است... اساساً بنیان اسلام بر تعادل و تساهل استوار است (۱۹۹۲ م، ص ۴۸).

احمد در تبیین رابطه میان اسلام و دیگر ادیان و فرهنگ‌ها نیز به مفهوم کلیدی عدل اشاره کرده است:

بر اساس قرآن، اسلام راه میانه و حد وسط است. ظهور اسلام در آن برهه از زمان و مکان نیز خود بر تعادل اسلام دلالت دارد... اندیشه اسلامی درست در لحظه تعامل با اندیشه‌های یونانی، هندویی و مسیحی شکل و قوت گرفت و بر آنان استیلا یافت. همه اندیشمندان

بزرگ اسلامی از غزالی تا اقبال، به اندیشه‌های غیراسلامی پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای داده‌اند. از قدیم الأیام، اسلام به عنوان پُلی میان ادیان و فرهنگ‌های متفاوت عمل کرده است (۱۹۸۸ م، صص ۵ - ۲۱۴).

آرمانِ اسلامی نزد ضیاءالدین سردار

در معرفی اسلام آرمانی از سوی ضیاءالدین سردار، گاهی اوقات، دین برای انسان معاصر امری دست‌نیافتنی به نظر می‌رسد، وی در بررسی خود از «اندیشمندان اسلامی» و «تلفیقات اسلامی متعدد» این نکته غم‌انگیز را یادآور می‌شود که:

ما اسلام را درک نکرده‌ایم. دانشمندان و رهبران مذهبی ما، اندیشمندان و مردم هیچ کدام به عمق تعالیم اسلام دست نیافته‌اند. مقصود از درک اسلام تفسیر یک حدیث، ترسیم شعار دینی و یا خواندن آیات قرآن نیست؛ تنها در صورتی به عمق تعالیم اسلام دست یافته‌ایم که بتوانیم به مفاهیم پویا و درخشان آن در متن جامعه معاصر جامه عمل بپوشانیم (سردار، ۱۹۸۷ م، ص ۷۲).

تبیین نحوه عملی ساختن اسلام امر خطیری است که سردار در کتاب آینده تمدن اسلامی به آن اهتمام ورزیده است. گام نخست، شناخت و تمییز مفاهیم پویا و درخشان اسلام است. منطقی به نظر می‌رسد که این مفاهیم را از قرآن و سنت (و به عبارت سردار از منابع اصیل و کامل اسلامی) استخراج کنیم. اصول ثابت و ابدی اسلام همه در قرآن ذکر شده است. قرآن دستورالعمل‌ها و اصول تعاملات مسلمانان و چهارچوب نظری ابعاد تمدن اسلامی را بیان کرده است. (سردار، ۱۹۸۷ م، ص ۱۴). به عقیده

او، پیامبر به این اصول جامه عمل پوشاند، به گونه‌ای که می‌توان سنت پیامبر را «اسلام در عمل» نامید. وی این مسئله را این‌گونه بسط می‌دهد:

برای جامه عمل پوشاندن به اصول قرآنی، سنت نقش اساسی ایفا می‌کند. واژه سنت به لحاظ مفهومی به معنای «راه پیموده شده» است؛ به عبارت دیگر به معنای شکل دادن و ایجاد چیزی به عنوان الگو است. سنت پیامبر الگوی عملی اسلام است. بدین ترتیب مطالعه سنت در درک و فهم صحیح قرآن ضروری است. با توجه به این که بسیاری از آیات قرآن در شرایط خاص بر پیامبر نازل شده، فهم این آیات مستلزم شناخت زندگی عملی پیامبر و محیط زندگی اوست. تعالیم پیامبر با زندگی او درآمیخته است. از این رو سنت، تفسیر و شرح قرآن هم به حساب می‌آید. این دو از یکدیگر جدا نمی‌شوند؛ چرا که اساساً سنت یکی از شیوه‌های تحقق اراده الهی است (سردار، ۱۹۸۷م، صص ۶-۱۵).

البته می‌توان قرآن و سنت را «منابع اصیل و کامل اسلامی» دانست. اما این، مشکلی را حل نمی‌کند چرا که ما هنوز از تمییز و تعریف مفاهیم پویا و درخشان، که لازم است در زندگی عملی معاصر جامه عمل بپوشد، بدوریم. سردار هم در این زمینه کمکی نمی‌کند زیرا او به تفصیل چیزی پرداخته است که ما می‌توانیم آن را از طریق شناخت سنت پیامبر، از راه «علم حدیث»، بیابیم. (سردار «علم حدیث را یکی از دستاوردهای مهم تمدن اسلامی» می‌داند).^۱ سردار در این اثر خود - همچون اکبر احمد -

۱. جای تعجب است که سردار به بحث‌های انتقادی درباره حدیث که به وسیله دانشمندان غربی ایراد شده اشاره‌ای نکرده است. یکی از افرادی که در این زمینه کار

نتوانسته یک فهرست تفصیلی از اصول و ارزش‌های بنیادین اسلامی ارائه دهد، اما چکیده‌ای از «منابع اصیل و کامل اسلامی» (قرآن و سنت) را احتمالاً توضیح داده است.

باید توجه داشته باشیم که «نظام ارزشی اسلام» از همین منابع اصیل و کامل مشتق می‌شود (سردار، ۱۹۸۷ م، ص ۱۸). ویژگی متمایز این نظام ارزشی تعادل و میانه‌روی است. «بارزترین مشخصه اصالت بشر، علاوه بر نیکوکاری، اعتدال و میانه‌روی در معاملات مادی و تعاملات فکری، معنوی و مذهبی است.» (سردار، ۱۹۸۷ م، ص ۱۸) مادی‌گرایی،

→

کرده و مورد تأیید و احترام هم مسلمانان و هم غیرمسلمانان، است جان اسپوزیتو، ویراستار دایرةالمعارف اسلام در دنیای مدرن است. این دایرةالمعارف به زودی توسط انتشارات دانشگاه آکسفورد منتشر خواهد شد. او در پژوهش گسترده خود با نام اسلام: صراط‌مستقیم صحت و اصالت حدیث را زیر سؤال برده و گفته: محققان جدید غربی تاریخ و صحت حدیث را شدیداً زیر سؤال برده‌اند با این استدلال که حجم انبوهی از احادیثی که از پیامبر صادر شده عملاً مدت‌ها بعد از وی جمع‌آوری و نوشته شد. (اسپوزیتو، ۱۹۹۱ م، ص ۸۱).

او بیش از این چیزی نمی‌گوید، در حالی که جوزف اسکاچت در مهمترین آثار جدید غرب در رابطه با حقوق اسلامی اعتبار تمامی کتب حدیثی را زیر سؤال می‌برد. اسپوزیتو، اسکاچت را مرتکب اشتباه می‌داند و می‌گوید: اگرچه اسکاچت بسیاری از سنن و احادیث را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است اما ضرورتاً نمی‌توان نتیجه‌گیری او را به تمامی احادیث تعمیم داد. در واقع تعمیم حکم «بی‌اصل و سند بودن احادیث» به همه احادیث، قبل از اینکه همه آنها مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل قرار گیرند، ادعایی اثبات نشده است. مضافاً، حتی در مواردی که با وجود ثقه بودن سلسله روایت حدیث باز هم اختلاف نظر وجود دارد، از صحت متن حدیث چیزی نمی‌کاهد و در پذیرش عمومی اهمیت آن به عنوان بخشی از تاریخ اسلام و نیز در فرآیند گسترش آن به عنوان عمل و اعتقاد اسلامی خللی وارد نمی‌کند (اسپوزیتو، ۱۹۹۱ م، ص ۸۲).

خردگرایی و معنویت‌گرایی، به عنوان ابعاد سه گانه و اساسی تمدن، ویژگی‌های اساسی اسلام هستند که اسلام آنها را با یک تلفیق و ترکیب متوازن برای انسان‌ها عرضه کرده است. سردار تلاش می‌کند تا این سه بُعد را به طور مبسوط تشریح کند. وی با معنویت‌گرایی آغاز می‌کند و می‌گوید:

اسلام با ارائه پنج اصل اساسی یک کمربند امنیتی معنوی برای جامعه و افراد ترسیم می‌کند. این پنج اصل عبارت‌اند از: نماز، زکات، روزه، حج و تقوا، که مورد اخیر ارزش بیشتری برخوردار است و بر اصول دیگر امتیاز دارد (سردار، ۱۹۸۷ م، ص ۲۲).

اسلام، خردگرایی را با اعطای آزادی برای تحقیق و پژوهش فکری و عقلی در مورد ارزش‌ها و هنجارهایش مورد تأکید قرار می‌دهد. سردار آزادی فکری را مورد تأکید قرار داده و می‌گوید:

عقلانیت خود جزو زنجیره ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی است (۱۹۸۷ م، ص ۲۲).

سردار درباره بُعد مادی‌گرایی اسلام می‌گوید:

اسلام بر این عقیده است که مسلمانان خودکفا باشند، امتیازات مادی معینی را جستجو کنند و سربار دیگران نباشد (۱۹۸۷ م، ص ۲۳).

اگر این مطالب را چکیده خالص منابع اصیل اسلامی (قرآن و سنت) بدانیم در آن صورت - طبق گفته سردار - باید گفت: این مسائل جوهر اسلامی است و هر چه غیر آن تفاسیر و برداشت‌های حاصل از اسلام است و راه تفسیر مجدد آنها هم باز است (سردار، ص ۷۹). سردار در اثر

سال ۱۹۹۱م خود مجموعه‌ای از مقالات در خصوص رابطه اسلام و مسیحیت) نظریه ابدی بودن جوهره اسلام را به شیوه‌ای موجز بسط می‌دهد. او در حالی که سعی می‌کند خود را از تلاش‌های معاصر برای تأسیس یک «حکومت اسلامی» دور کند، تفسیر دیگری عرضه می‌کند و می‌گوید اسلام یک دین «جامع و کامل» است. از نظر وی اسلام ضرورتاً متضمن تشکیل یک حکومت که بتواند یک نظم اجتماعی اسلامی را پایه‌گذاری کند، نیست.

اسلام یک جهان‌بینی جامع است، به گونه‌ای که می‌توان گفت: اسلام با افزودن و ارائه یک بُعد اخلاقی به تمامی ابعاد عملی زندگی انسان، آنها را با هم پیوند می‌دهد. اسلام پاسخ‌های حاضر و آماده برای تمام مسائل بشری ندارد، بلکه یک بُعد اخلاقی را تجویز می‌کند که مسلمانان باید تلاش کنند پاسخ تمامی مسائل بشری را در آن محدوده بیابند (۱۹۹۱م، ص ۷۰).

سردار با رد شیوه‌های رایج معرفی اسلام به عنوان یک «جهان‌بینی جامع»، این بُعد اخلاقی (جوهره اسلام) را آشکارتر می‌سازد:

جنبش‌های اسلامی با تعریف اسلام به عنوان یک ایدئولوژی تمامیت‌خواه، مرتکب اشتباهی بزرگ شده‌اند. آنها فکر می‌کنند تعقیب این ایدئولوژی در قالب یک حکومت اسلامی، راه حل تمامی مشکلات شده است...تحقق اهداف ایدئولوژیک در واقع هیچ مشکلی را حل نمی‌کند... تقلیل جهان‌بینی اسلام به یک ایدئولوژی در واقع نوعی دین‌زدایی و سکولارکردن است (سردار، ۱۹۹۱م، ص ۷۰).

سخن از آرمان اسلامی را در همین جا خاتمه می‌دهیم. متهم کردن

حامیان حکومت اسلامی به سکولاریسم چه بسا متناقض بنماید اما با مبحث بعد، دیدگاه احمد و سردار درباره غرب، دقیقاً ارتباط دارد.

انتقاد اکبر احمد از غرب

کتاب پست مدرنیسم و اسلام احمد، حاوی مطالب زیادی درباره فرهنگ و جامعه غرب است. درحقیقت این کتاب حاوی مقالات انسان‌شناسانه انسان‌شناسان غیرغربی در مورد غرب است. این اثر در مقابل حجم انبوه کارهای غربی‌ها جزئی و ناچیز به حساب می‌آید. او در این اثر رسانه‌های گروهی مدرن غربی را هم به خوبی تحلیل کرده است. اما آنچه در این کتاب برای ما مهم است ارزیابی کلی او از تمدن غرب است. او در مبحثی با عنوان «تمدن جهانی: سلطه غرب»، غرب را این‌گونه معرفی می‌کند:

در حال حاضر، غرب محمل یک فرهنگ جهانی نوظهور است؛ فرهنگی که یکپارچه و پرشتاب است و حتی در قالب آنچه ما آن را تحولات پسامدرنیست می‌نامیم، تعریف می‌شود. ما این فرآیند را «تمدن غربی» می‌نامیم؛ تمدنی که ایالات متحده و اروپای غربی - عمدتاً سفیدپوست - و مرکزی آن را تشکیل می‌دهند. این کشورها با ارائه مبانی نظری و تکنولوژیکی بدیع این تمدن را به جلو می‌برند. در این تمدن انگلستان آگاهانه جای خود را به ایالات متحده داده، اگرچه ارتباط «خاصی» با این تمدن دارد... این تمدن کشورهای را که به لحاظ جغرافیایی غربی محسوب نمی‌شوند (همانند استرالیا و اسرائیل) و نیز کشورهایی که مردم آنان غیرغربی‌اند (همانند ژاپن) هم در بر می‌گیرد. بعد از ظهور گورباچف، شوروی نیز در جستجوی

جایگاه خاص خود در این تمدن بود. تمدن‌های دیگری همچون تمدن هندی یا تمدن جنوب شرق آسیا، از سر شوق فریفته این تمدن شده‌اند. اگرچه کشورهای غیرغربی از پذیرش برخی بخش‌های این تمدن - مثل استیلای فرهنگ آمریکایی - خودداری می‌کنند؛ با وجود این، به خاطر دیگر ابعاد آن همانند دموکراسی، حقوق بشر و دانش آن را پذیرفته‌اند (احمد، ۱۹۹۲ م، ص ۹۸).

این «تمدن جهانی مسلط» خود در سلطه کشورهای انگلیسی زبان - ایالات متحده، انگلستان، کانادا و استرالیا - و نخبگان انگلیسی زبان کشورهای مختلف است. احمد در این متن پس از تبیین مرزهای این تمدن به توصیف ویژگی‌های آن می‌پردازد و می‌گوید:

این تمدن در وهله اول در قالب مصرف‌گرایی آن (خوراک، پوشاک، تفریح، برنامه‌های تلویزیونی، قهرمانان پاپ و برنامه‌های رسانه‌ای) تعریف می‌شود. غرب یک مکان مقدس برای مهاجرت و زیارت دارد! دیسنی‌لند^۱ در حکم واتیکان برای کاتولیک‌ها، مکه برای مسلمانان و آمریستار^۲ برای سیک‌ها است. در اینجا می‌توان یک تمدن فراگیر را تعریف کرد؛ جایی که میلیون‌ها انسان طی نسل‌ها از آن بازدید کرده‌اند (۱۹۹۲ م، ص ۹۹).

کاربرد واژه «مقدس» در اینجا مناسب به نظر نمی‌رسد به ویژه که هدف تبیین ویژگی‌های ظاهری تمدن غرب است. (به عبارت دیگر این سؤال مطرح است که آیا واتیکان، مکه و آمریستار پدیده‌هایی سطحی و

1. Disnealand

2. Amristar

ظاهری هستند؟) به هر حال احمد به این مقایسه دست زده است و حتماً منظور خاصی داشته است، پس نباید استفاده وی از این واژه را تصادفی دانست. او در مقایسه تعجب برانگیز دیگری مسجد در کشورهای اسلامی را با مرکز خرید و فروش همگانی^۱ در غرب مقایسه می‌کند.

در عصر پست مدرنیستی حاضر، مراکز همگانی برای آمریکایی‌ها معادل مسجد برای مسلمانان است مسجد برای مسلمانان یک کانون اجتماعی محسوب می‌شود. مردم مسلمان هر روز به مسجد می‌روند و ایمان خود را تازه می‌کنند و با یکدیگر به صحبت می‌نشینند. مراکز همگانی نیز معرف فوران تصورات و نیازهای مصرفی غربی‌هاست که در آنجا لذت‌های خود را برآورده می‌کنند. در آنجا در تمام ساعات شبانه‌روز عرضه و تقاضا برای لذایذ فراهم است. در آنجا همه چیز را می‌توان تجربه کرد. مراکز همگانی استعاره‌ای کاملاً واقعی از زندگی پست مدرن است... بالعکس مسجد، انسان مؤمن را از گرداب زندگی روزمره دور می‌کند و زندگی روزمره را به حالت تعلیق درمی‌آورد. سکوت و آرامش از ویژگی‌های اساسی مسجد است. انسان مؤمن در مسجد تشویق می‌شود تا درباره ازلت خداوند و فناپذیری زندگی انسان بر روی زمین به تفکر و تأمل بپردازد. به هر حال، تعداد مساجد - همچون مراکز همگانی در سال‌های اخیر افزایش چشمگیری داشته است. مساجد و مراکز همگانی، یکی بهشت جذبه و سرگرمی و دیگری مظهر تقوا و پرهیزگاری، بیانگر دو شیوه زندگی متمایز و دو فلسفه متضاد هستند (احمد، ۱۹۹۲، صص ۹ - ۲۰۸).

این سخنان انسان را وامی‌دارد تا به این نتیجه‌گیری برسد که در تمدن

1. Shopping Mall

غرب، یک ویژگی ظاهری و سطحی به امور عمیق و ژرفی که تصور می شود برای فعالیت ها و ارزش های دیگری در نظر گرفته شده، منتهی می شود. احمد، در ادامه برای شناخت و معرفی جوهره فرهنگ غرب، آن را به نحو پیچیده تر - اما قابل قبول - با فرهنگ اسلامی مقایسه می کند.

با این حال باید توجه داشت که دالاس و دینستی، میکی ماوس، ای تی، کوکاکولا و لباس های جین^۱ همه نشانه های ظاهری این تمدن هستند. هسته مرکزی این تمدن اعتقاد به نظام سرمایه داری و دموکراسی و از لوازم آن تساوی زن و مرد است. بهترین های این تمدن، نگرش مثبت به زندگی، اعتماد به علم، اعتماد به نفس بالا، امید به یافتن راه حل، خوش بینی و احترام به قانون است. در این تمدن زندگی خوب، سلامتی و تحصیل دارای ارزش ذاتی هستند و توان و تلاش فکری فوق العاده وصف ناپذیر است... (احمد، ۱۹۹۲ م، ص ۹۹).

با این همه، از نظر احمد اینها، برای جبران ضعف بنیادین آن، یعنی خلأ اخلاقی، کافی نیست:

مشکل این تمدن آن است که فاقد احساس و اخلاق است. هیچ نظریه اخلاقی یا مجموعه ای از اصول اخلاقی که آن را هدایت کند وجود ندارد. آنچه این تمدن را فعال و پرتحرک می کند، فردگرایی، میل به سلطه، تلاش و تکاپو برای کسب مسائل مادی و جمع کردن ثروت است - تمدن غرب هیچ پاسخ و مسئولیتی برای خود در قبال مردم جهان احساس نمی کند. داشتن زرادخانه های هسته ای، تخریب آزمندانه محیط زیست، ولع سیری ناپذیر در بلعیدن منابع جهان، تأکید

1. Dallas And Dynasty, Mickey Mouse And ET, Coke And Jeans

بر مصرف‌گرایی بیش از حد، همه گویای این واقعیت است که غرب در آینده‌ای نزدیک حیات بر روی این کره خاکی را به نابودی می‌کشانند؛ مگر این که به طور بنیادی خط‌مشی خود را تغییر دهد (احمد، ۱۹۹۲ م، ص ۱۰۹).

تصویری که احمد از تمدن غرب ترسیم می‌کند، درست همانند تصویری که از تمدن اسلامی بیان می‌کند، مبهم و ضد و نقیض است؛ هر دو تمدن هم دارای ویژگی‌های مثبت و هم دارای خصوصیات تأسف بار منفی هستند، با این تفاوت که در مورد تمدن اسلامی احمد تلاش می‌کند تا بیان کند که ابعاد منفی تمدن اسلامی ارتباطی با اسلام ندارد. در نظر وی اگر مسلمانان، مسلمانان راستین باشند، این ابعاد منفی وجود خارجی پیدا نخواهند کرد. بین واقعیت‌های جوامع اسلامی و حقیقت اسلام تفاوت است. این انتظار هست که احمد در مورد تمدن غرب هم میان واقعیت‌ها و آرمان‌ها تمایزی دلگرم‌کننده قائل باشد. (اما این چنین نیست) البته از نظر احمد غرب هم دارای آرمان‌هایی است، اما از دید منتقد وی این آرمان‌ها در حد «یک نظریه اخلاقی یا مجموعه‌ای از اصول اخلاقی» - که اگر تحقق یابند می‌توانند پاسخگوی مشکلات روزافزون جهان باشند - هم نیست. احمد نسبت به جوامع اسلامی یک انتقاد کوبنده مطرح می‌کند اما نهایتاً آن را به یک خوشبینی ختم می‌کند. او می‌گوید: «انحرافات جوامع اسلامی ناشی از لغزش‌ها و فساد اجتماعی مسلمانان است نه خصوصیات دین اسلام» (۱۹۹۲ م، ص ۱۱۷). در حالی که انتقاد او از تمدن غرب پایان خوشی ندارد؛ او این نتیجه را نمی‌گیرد که انحرافات غرب نتیجه لغزش‌ها و عیوب سرمایه‌داری (یا سوسیالیسم یا مدرنیسم) و فساد اجتماعی مردم غرب - و نه آرمان‌های غربی - است.

البته یک دلیل مناسب برای تفاوت در تجزیه و تحلیل و نتیجه گیری او در مورد تمدن اسلامی و غربی این می تواند باشد که مسیحیت در تمدن غربی نقش بسیار ناچیز و کم اهمیت تری از نقشی که اسلام در تمدن مسلمانان ایفا می کند، دارد. اگر چنین باشد باید گفت آرمان های مسیحیت و رای واقعیات اجتماعی جوامع غربی قرار دارند و کمترین مجالی برای تأثیرگذاری ندارند. در حالی که آرمان های اسلامی خود را به واقعیات اجتماعی جوامع مسلمانان بسیار نزدیک تر ساخته اند. تمدن اسلامی و تمدن غرب - فارغ از واقعیات جوامع اسلامی و غرب - ارزش توجه و ملاحظه بیشتری دارند. برای درک و تبیین این تمایز بهتر است نظر احمد را درباره آرمان های اسلامی، که از دیدگاه وی می تواند تأثیر زیادی بر زندگی در روی این کره خاکی داشته باشد، بدانیم:

در آستانه قرن بیست و یکم تمدن اسلامی چه چیزی می تواند به جهان عرضه کند؟ مسلماً اسلام نقش مهمی در آینده جهان دارد. نظر اسلام درباره رعایت تعادل میان دین و دنیا بسیار ارزشمند و با اهمیت است. اسلام می تواند مادی گرایی را که از ویژگی های تمدن معاصر است، اصلاح و تعدیل کند و در عوض مقوله هایی چون تعاون، همدردی، تقوا و پرهیزگاری و خضوع و فروتنی را مطرح و عرضه کند... این مقوله ها بر ابعاد اخلاقی بشر تأکید دارند. این فضایل، امنیت و ثبات در زندگی، در ازدواج و پایداری در نگهداری سالمندان را به ارمغان می آورند. تحولات اخیر در جوامع غربی بیانگر این حقیقت است که احتمالاً زمان آن رسیده که جامعه پذیرای مقولاتی چون همدردی در روابط بشری باشد؛ در اینجا نیز احساسات پست مدرنیستی می توانند به کمک آیند (۱۹۹۲م، ص ۱۱۷).

نقش اسلام در قبال تمدن جهانی پر کردن خلأ اخلاقی از طریق ارائه اصول اخلاقی است. در اینجا احمد به تصوف، به عنوان حرکتی مهم درون اسلام، اشاره می‌کند که موفق شده است اصول اخلاقی اسلام را در قالب بسیار پرمحتوایی تبیین کند:

تصوف می‌تواند با طرد مادیگری، در ارزش‌های اساسی تمدن غرب تعادل ایجاد کند... اسلام می‌تواند با عرضه پیام صوفیانه «صلح با همه» حرکتی سازنده در جهت صلح و دوستی و برادری ایجاد کند (۱۹۹۲ م، ص ۱۱۸).

در عین حال احمد اظهار می‌دارد که غرب آماده است در آنچه که آن را ارزش‌های اساسی خود تلقی می‌کند (مادی‌گری و مصرف‌گرایی در اشکال مختلف آن) تجدید نظر کند. کاملاً مشخص نیست که آیا او پست مدرنیته را نشانه آمادگی برای «پذیرش مجدد ترحم و همدردی در روابط بشری» تلقی می‌کند یا این که فقط به این حقیقت اشاره می‌کند که تصوف، شکلی از اسلام است که، به ویژه در این قرن، نوگروندگان غربی را به خود جذب کرده است. پیش از آن که به اظهارات ضیاءالدین سردار رجوع کنیم، سخنان احمد درباره تصوف را می‌شنویم. احساس می‌کنم در اینجا دیدگاه احمد با دیدگاه ما سنخیت بیشتری دارد. احمد می‌گوید:

تصوف یکی از فرقه‌های سنتی است؛ اگرچه اکثر پیروان فرقه‌های سنتی آن را تأیید نمی‌کنند. تصوف پیام مدارا و جهانی‌شدن اسلام است. از همین روست که می‌بینیم این فرقه در اروپا دارای نمایندگانی همچون مارتین لینگز^۱ و فریتهوف شوان^۲ است. در اینجا یکی از

1. Martin Lings

قویترین عناصر فرهنگ اسلامی همراه با پیام بسیار جذاب آن وجود دارد. متأسفانه ماهیت اسرارآمیز تصوف، جاذبه عمومی آن را به نوگروندگان و محققین محدود کرده است. منتقدین تصوف مدعی اند که امروزه دیگر راه و رسم صوفیانه در جهان قابل پیاده شدن نیست. از نظر آنان تصوف نوعی فرار از واقعیت است. حتی طرفداران تصوف نیز معتقدند که زمان آن گذشته است [احمد در اینجا نقل قولی را از آربری ذکر می‌کند] حتی برخی از مسلمانان تندرو (همچون پرویز منظور و ضیاءالدین سردار) نیز تصوف را رد می‌کنند. این در حالی است که آنان با این کار یکی از جذاب‌ترین جوانب اسلام را - که ریشه آن مستقیماً به پیامبر برمی‌گردد - رد می‌کنند. با وجود این، پیشگویی و سخن از محو و انحلال تصوف، امری شتابزده و عجولانه است... (احمد، ۱۹۹۲م، ص ۱۵۹).

در بخش نتیجه‌گیری بار دیگر به تصوف، به عنوان شکلی از اسلام که متفکرین اسلامی در غرب از آن دفاع می‌کنند، باز خواهیم گشت.

انتقاد ضیاءالدین سردار از غرب

تعریف سردار از «غرب» تعریف احمد است. او در مباحث خود راجع به غرب واژه "occident" را بر واژه "West" ترجیح می‌دهد. سردار خود در این زمینه می‌گوید:

من واژه "Occident" را استفاده کرده‌ام تا «غرب» و بلوک کمونیست را دقیقاً مشخص کنم. غرب سرمایه‌دار و شرق کمونیست در مبنای فرهنگی و سرزمینی چندان تفاوتی با هم ندارند. بنابراین من وقتی از

Occident استفاده می‌کنم محدود به اروپا و نواحی اطراف آن نمی‌شود بلکه هر کجا که به لحاظ نظری، فکری و رفتاری به غرب شباهت داشته باشد (خواه در آسیا باشد یا آفریقا) از نواحی غرب است و غربی محسوب می‌شود. بر این اساس هر مسلمانی که آرزوی آنچه را که غربی است در سر دارد، غربی شده^۱ یا در حال غربی شدن است. (سردار، ۱۹۸۷ م، ص ۱۱).

سردار در تعریف کوتاه دیگری «خودمحوری»^۲ را از ویژگی‌های اساسی غرب می‌داند:

غرب همچنان به دنبال اهداف خود در جهت انحصار اقتصادی و تکنولوژیکی و استثمار دیگران است، و توجهی به خواسته‌های ملت‌های در حال توسعه هم ندارد. این تمدن بر این پایه استوار است که بدون توجه به پیامدها و عوارض جانبی آن به دنبال خودمحوری و به فعلیت رساندن اهداف خود باشد (سردار، ۱۹۸۷ م، ص ۳).

سردار، مشکلات زیست محیطی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مردم کره زمین را زاینده تمدن غرب می‌داند:

گرفتاری کنونی بشر پیامد طبیعی جهان‌بینی‌ای است که بر جهان حاکم است. ورای این جهان‌بینی، تاریخچه‌ای از استثمار، سلطه‌گری و امپریالیزم نهفته است؛ از یک طرف میراث سنن یهودی - مسیحی^۳ و از طرف دیگر عقل‌گرایی و علم‌گرایی حاکم است. (سردار ۱۹۸۷ م، ص ۱۰۱).

1. Occidentalized

2. Self-Centeredness

3. Judaeo - Christian

غرب قدرت خود را از سنت یهودی - مسیحی گرفته و نگاه مایوس کننده‌ای نسبت به بشر دارد. بی‌ثباتی نظام جهان نتیجه مناسبات سلطه‌گری غرب در سطح جهان است. مصرف بیش از حد و مخرب منابع جهان توسط غرب این بی‌ثباتی را حادثتر و شدیدتر می‌کند (۱۹۸۷ م، ص ۱۰۶).

حتی زمانی که زبان ونحوه تفکر انسان غربی رو به سوی مسیحی شدن نهاد، او همچنان در دیدگاه‌های یهودی - مسیحی غوطه‌ور بود. همانطور که لین وایت^۱ گفته است، اعتقاد راسخ انسان غربی به پیشرفت و توسعه که برای انسان عهد عتیق و مشرق زمین ناشناخته بود اعمال روزانه او را تحت الشعاع قرار می‌داد. (سردار ۱۹۸۷ م، صص ۱۰۳ - ۱۰۲).

به بیان دیگر غرب که به نوبه خود توسط سنت‌های یهودی - مسیحی به پیش رانده شده است مسبب مشکلات نظام جهانی بوده است. با این حال مسیحیت نیز خود در این روند دستخوش تغییراتی شده است: مسیحیت از یک دین جهانی روشنفکرانه به دین نخوت، پوچی و استبداد مبدل شده است (سردار ۱۹۸۷ م، ص ۱۰۲). به نظر می‌رسد که سردار در صدد تمایز [میان دین مسیحیت از مسیحیت غربی] و معاف کردن دین مسیحیت از حکم بی‌رحمانه‌ای است که برای گذشته و حال مسیحیت غربی صادر کرده است. دیدگاه او در این کتاب، مبهم و نامشخص باقی می‌ماند؛ اما در مقاله‌ای که درباره مناسبات اسلام - مسیحیت در عصر پسامدرن نوشته است به صورت روشن‌تری مسئله را شرح و بسط داده است. مشکل است که بگوییم آیا این تفاوت، نتیجه یک بحث دامنه‌دار

1. Lynn White

است یا اینکه تنها به خاطر تفاوت بین کانون توجه هر یک از این آثار است. اگر اینچنین باشد، از مقاله اخیر به روشنی آشکار می شود که سکولاریسم یک مشکل بنیادی است. سکولاریسم مسیحیت را در کام خود فرو برده است، به گونه ای که واعظان و عالمان الهیات مسیحی را به سخنگوی دیدگاه سکولار مبدل کرده است. طبق گفته سردار این مسئله تماماً با کاری که قدیس آگوستین^۱ انجام داد، آغاز شد. از نظر سردار آگوستین با ارائه نسخه یونانی دوگانگی^۲ جسم و روح که در انجیل به چشم نمی خورد، مسیحیت را دگرگون کرد:

بخش زیادی از سیاست ها و فعالیت های کلیسای کاتولیک و پروتستان بر پایه تعالیم مسیح استوار نیست، بلکه بر پایه جهان بینی نوافلاطونی و ثنویت گرایی قدیس آگوستین استوار است. او بشر را به دو گروه تقسیم می کند که در دو شهر زندگی می کنند و توسط دو منبع هستی بخش مختلف به وجود آمده اند. «یکی شهر ناسوتی و دنیوی که خودپرستی خالق آن است، تا جایی که به توهین و بی حرمتی به خدا می رسد و دیگری شهر آسمانی و ملکوتی است که خداپرستی خالق آن است تا جایی که به تنفر و بی اعتنائی نسبت به خویشان می رسد» (آگوستین، ۱۹۸۴ م، ص ۵۹۳). منظور آگوستین تنها وفاداری نسبت به خداوند بود؛ زیرا این وفاداری کافی بود تا تضمین کند که هر چیز دیگری که در ارتباط با آن است معنا پیدا کند. بنابراین او به مسیحیان گفت که «خدا را پرستید و هر آنچه را که می خواهید انجام دهید» و آنها همین را - به زیان بقیه بشریت - انجام دادند. (۱۹۹۱ م، ص ۶۰).

نیازی نیست تا بیش از این به تاریخچه تعالیم و اعتقادات مسیحیت

1. St Augustine

2. Hellenistic

بپردازیم اما بحث و گفتگوی خود سردار ارزش تکرار را دارد. نگرش کلیسا نسبت به سکولاریسم ممکن است بر پایه گفتار آگوستین استوار باشد اما سکولاریسم امروزی خصوصیت ویژه خود را از رویدادهای تازه تری دریافت کرده است:

سکولاریسم غربی معاصر نتیجه کشمکش و تعارض بین علم و مسیحیت است که در قرون شانزدهم و هفدهم میلادی رخ داده است. سکولاریسم جای عرف و سنت حاکم، که بنیاد قدرت کلیسا بود، را گرفت و تصویری از جامعه ارائه کرد که طی سیصد سال اخیر جوامع غربی را مسحور و مجذوب خود کرده است و آن تصویر یک جامعه کذایی^۱ بود که بر مبنای عقل نظم و نسق یافته بود. این تصویر از جامعه، پیشرفت‌های فوق‌العاده‌ای در علم و تکنولوژی ایجاد کرد، اما به عقیده استیفن تولمین^۲ یک دستور کار پنهانی را جاودانه ساخت: این توهم که ماهیت بشری و جامعه را می‌توان با مقولات عقلانی دقیق و حساب شده تطبیق داد. (تولمین، ۱۹۹۰م) برخلاف اعتقاد رایج، سکولاریسم، واقعاً موجب زوال دینداری نمی‌شود، بلکه وابستگی دینی را از ملاحظات کلیسا به ملاحظات این جهان عقلانی منتقل کرده است. از زمان عصر روشنگری تا حال این نوع دینداری در قالب ملی‌گرایی، کمونیسم، فاشیسم، علم‌گرایی، مدرنیسم و در حال حاضر در پست‌مدرنیسم ساخته و پرداخته و عرضه شده است (۱۹۹۱م، صص ۲-۶۱).

به منظور درک معنای واقعی «سکولاریسم» در واژگان سردار، دو

1. [Sic] Society

2. Stephen Toulmin

جمله آخر سزاوار تأکید ویژه هستند. اگرچه ملاحظه تمامی ایسم‌های ذکر شده به عنوان توصیف یک نگرش عقلایی کار دشواری است، اما تشخیص وجوه مشترک آن کار آسانی است. آنها همگی انسان را نقطه شروع خود در نظر می‌گیرند و معتقدند که انسان می‌تواند با تلاش و کوشش خود و بدون تکیه بر قدرت فوق طبیعی جامعه را شکل دهد و نظام اخلاقی خاص خود را نیز تنظیم کند. برای سردار تأکید بر اینکه سکولاریسم زائیده مسیحیت به عنوان یک دین نیست (عقیده‌ای که بسیاری از افراد هم از داخل و هم از خارج فرهنگ غرب بیان کرده‌اند) بلکه نتیجه تفاسیری خاص مانند تفسیر آگوستین و تفسیر عقلایی از کتاب مقدس می‌باشد، حائز اهمیت است. اگر چنین باشد طرح سردار برای مبارزه با سکولاریسم غربی می‌تواند حمایت مسیحیانی که هنوز تسلیم فشارهای سکولاریستی نشده‌اند، را به دست آورد. سردار مانند احمد معتقد است که آینده فرهنگ جهانی به مشارکت چندین عنصر مختلف وابسته است. اینکه انتظار داشته باشیم اسلام جانشین سکولاریسم غرب، که تمدن غالب است، شود انتظار خوشبینانه‌ای بیش نیست. واقع‌بینانه‌تر، طرحی است که در آن، گرایش‌های اسلامی با گرایش‌های مشابه در مسیحیت پیوند می‌خورند. از این زاویه است که سردار تلاش می‌کند تا شالوده‌ای مشترک برای اصول اخلاقی اسلام - مسیحیت بیابد. این امر گام مهمی به جلو است، زیرا طبق گفته سردار:

تقریباً تمامی مشکلات جوامع معاصر - از فقر و توزیع نابرابر ثروت گرفته تا سلاح‌های هسته‌ای، تعبیر جدید بیوپزشکی از زندگی، استفاده نادرست و سوءاستفاده از علم، انزوا و از خود بیگانگی ایجاد شده توسط تکنولوژی، توسعه‌یافتگی و توسعه‌نیافتگی، نظریه‌های

اقتصادی ظالمانه و غیر انسانی - مشکلات اخلاقی هستند. این مشکلات تنها بر اساس اصول اخلاقی رفع و مهار می‌شوند (سردار، ۱۹۹۱ م، ص ۸۱).

نقش اسلام و مسیحیت در قبال این امر مشترک چیست؟ سردار تلاش می‌کند تا با استخراج کلیات و ضروریات هر دو دین و رها کردن سایر آموزه‌هایی که قابل تفسیر و تأویل هستند، راه حل مناسبی عرضه کند. در نظر سردار کلیات و ضروریات مسیحیت سه اصل زیر هستند:

۱. اعتقاد به وجود خداوند یگانه، کامل و متعال.

۲. پذیرش صلاحیت و رهبری دینی و اخلاقی شخصیت تاریخی عیسی مسیح [علیه السلام].

۳. اعتقاد به اینکه زندگی مسیح برای انسان‌ها یک الگو و سرمشق است و رفتار و کردار مسیح بر اساس اخلاق بوده و می‌تواند سرمشق زندگی مردم باشد. (سردار، ۱۹۹۱ م، ص ۷۸).

از نظر سردار کلیات مشابه در اسلام نیز به سه اصل ختم می‌شوند:

۱. اعتقاد به وجود خداوند یگانه، کامل و متعال.

۲. شناسایی قرآن به عنوان «کلام خدا».

۳. پذیرش رفتار محمد [صلی الله علیه وآله و سلم] به عنوان الگوی اخلاقی و زندگی او - سنت - به عنوان تفسیری از قرآن (۱۹۹۱ م، ص ۷۹).

سردار معتقد است که مسیحیان و مسلمانانی که به این ارکان و اصول کلی دین خود اعتقاد دارند، هیچ مخالفتی با مجموعه‌ای از اصول اخلاقی که نشأت گرفته از ارکان هر دو دین باشد، نخواهند داشت. در زیر فهرستی از اصول اخلاقی که سردار اصرار می‌کند باید به عنوان اصول تشکیل دهنده یک نظام اخلاقی باشند، عرضه می‌شود:

انجیل ما را به ارزش‌های الهی مانند ایمان، عشق، امید، عدالت، شجاعت، خویش‌داری و دواندیشی تشویق کرده است. مسلمانان مشکلی در پذیرش این ارزش‌ها به عنوان راهنمای رفتار انسانی ندارند. جهان‌بینی اسلام نیز ما را به شماری از ارزش‌های سودمند و به هم پیوسته توجیه می‌کند که ارتباط مستقیم با هدایت زندگی بشر دارند؟ برخی از آنها عبارتند از: توحید (به معنای یگانگی خداوند)، خلافت (به معنای امانت‌داری انسان)، عبادت (پرستش)، علم، عدل، اجماع (اتفاق نظر)، استصلاح (خیر عمومی). اکثر مسیحیان در پذیرش این ارزش‌های سودمند به عنوان مسلکی که زندگی اخلاقی بر پایه آن استوار است، مشکلی ندارند. اگر این دو مجموعه ارزش‌ها را با هم ترکیب کنیم اصول اخلاقی پیچیده‌ای خواهیم داشت که قادر به ارائه جایگزین و شکل‌دهی خط‌مشی‌هایی غیر از خط‌مشی‌های سکولاریسم است (سردار، ۱۹۹۱ م، ص ۸۳).

مانند مورد احمد، ما این بحث را به مجموعه اصولی که نویسنده، آنان را به عنوان شالوده اسلام می‌داند، ختم کردیم. شالوده‌ای که اگر پذیرفته شود کمک بسیار مهمی به تمدن جهانی خواهد بود. زمان آن است که بپرسیم این قرائت از اسلام با قرائت‌های دیگر چه ارتباطی دارد؟

اسلام از دیدگاه اندیشمندان مسلمان در غرب

بین دیدگاه‌های احمد و سردار تفاوت‌هایی وجود دارد اما بهتر است از شباهت‌ها شروع کنیم. هر دو در جامعه‌ای فعالیت می‌کنند که در آن جامعه، مسلمانان در اقلیت هستند و حکومت، حداقل در ظاهر، صبغه مذهبی دیگری غیر از اسلام دارد. پیامد این شرایط این است که شیوه

زندگی فرد مسلمانی که در این جامعه زندگی می‌کند با شیوه زندگی فرد مسلمانی که در یک کشور اسلامی زندگی می‌کند متفاوت است. بسیاری از ادیان جهان، «شخصی»^۱ هستند، بدین معنا که افراد می‌توانند در شرایط غیراجتماعی و در محیطی شخصی، مناسک و احکام آن را به جا آورند. اما اسلام این چنین نیست. اسلام در وضع آرمانی خود، برای تمام جوانب زندگی بشر دارای احکامی است. یک زندگی اسلامی صحیح و اصیل دارای «زیرساخت‌های» اساسی خاص خود (مانند مساجد، مدارس، قصابی‌ها، قبرستان‌ها و غیره) است. در کشوری چون انگلستان همه این زیرساخت‌ها در دسترس نیست و برخی از این نیازهای اساسی تنها بعد از تلاش‌های طاقت‌فرسا برآورده شده‌اند. واضح است که پذیرفته شدن در جامعه‌ای که دارای دین گسترده‌تر دیگری است به دلیل مطالبات خاص آن، خود به خود تأمین نمی‌شود. وجود این موانع بدین معناست که در راه حرکت به سوی اسلام نحوه حرکت یک «اقلیت مسلمان» با نحوه حرکت یک «اکثریت مسلمان» متفاوت است. اقلیت‌های مسلمان در غرب در موارد زیادی دارای خودآگاهی دینی عمیق‌تری هستند اما در موارد دیگر این خودآگاهی سطحی و کم می‌شود. (بنگرید به: شیفاور، ۱۹۸۸م) در هر صورت این یک فرضیه منطقی به نظر می‌رسد که اسلام یا شیوه زندگی اسلامی، در مواردی که دین کم و بیش به کنج خلوت زندگی خصوصی شخصی رانده می‌شود، احتمالاً به میزان زیادی تغییر کند. سؤال این است که این تغییر چه اثراتی در برداشت و تصور افراد از اسلام خواهد گذاشت؟

1. Private

در مورد این دو اندیشمند مسلمان (احمد و سردار) امکان یک تحقیق واقعی برای من فراهم نیست. اطلاعات مبسوطی درباره زندگی آنان وجود ندارد. مطالعه و تحقیق من محدود به مفاهیمی از اسلام است که به نظر می‌رسد توسط خود آنان و در شرایط خاص مطرح شده‌اند. یک پیامد کلی این امر، تقلیل یک دین همه‌جانبه و فراگیر به مجموعه‌ای از اصول ارزش‌ها و مفاهیم کلی است. یک انسان غیر مؤمن، مثل من، این فهرست را با علاقه می‌خواند اما معانی ضمنی‌ای که این اصول، ارزش‌ها و مفاهیم مطمئناً برای یک انسان مؤمن دارند مرا هرگز تحت تأثیر قرار نمی‌دهند. من از ارزش‌ها و اهمیتی که برخی نویسندگان به این عقاید می‌دهند اندکی تعجب می‌کنم و بنابراین احساس می‌کنم که این عقاید به خودی خود می‌توانند تأثیر عمیقی بر غیرمسلمانان داشته باشند. همزمان این را نیز درک می‌کنم که احمد و سردار کاملاً به قدرت و تأثیر این عقاید اسلامی معترفند. این حقیقت که هر دوی آنان اسلام را در کشورهای اسلامی در عمل دیده‌اند، می‌تواند این مسئله را توضیح دهد. («اسلام در عمل» اصطلاحی است که از سردار اقتباس کرده‌ام). آگاهی آنها از اهمیت اجتماعی اسلام نتیجه طبیعی زندگی در شرایطی است که شدیداً با مفاهیم اسلامی اشباع شده و هر کس تعریفی اسلامی از آن موقعیت دارد. اسلام در اجتماع واقعیت می‌یابد. (برگیر و بوکمن، ۱۹۶۷م) اما چنین واقعیتی شدیداً وابسته به تعداد مؤلفه‌های موجود است. مشکل دیگر این است که تعداد این مؤلفه‌ها در «خارج از کشورهای اسلامی» جایی که پدیده‌های رقیب نیز در اجتماع واقعیت می‌یابند - اندک است. اسلام متفکرین مسلمان در غرب گرایش دارد تا چهره ظریف‌تر و روحانی‌تر از آنچه که در کشورهای واقعاً مسلمان دارد به خود بگیرد. البته

این فرضیه من است. شاید همین تقابل تناقض نمای اسلام آرمانی - که از یک سو خواهان در برگیری همه جوانب حیات است و از سوی دیگر در بریتانیای کبیر محدود شده است - باشد که باعث شده احمد را به تصوّف بکشاند. تصوّف می تواند مصالحه شرق و غرب باشد؛ تصوّف آن قدر فردی و خصوصی است که با نظم اجتماعی غرب هماهنگ شود و آن قدر اجتماعی و همگانی است که بازتاب نظم کامل اسلامی باقی بماند. اندیشه سردار کمی پیچیده تر است. در اثر قبلی اش (۱۹۸۷م) تلاش می کند تا شکل امروزی از «حکومت مدینه» را پایه ریزی کند؛ حکومتی اسلامی که الگوی آن تا حدودی حکومت پیامبر در مدینه بود. اما در اثر اخیرش (۱۹۹۱م) تلاش برای ایجاد یک حکومت اسلامی را رها می کند و در عوض توجه خود را به مشارکت و نقش اسلام در قبال نظم جهانی معطوف می کند. آیا بین سال های ۱۹۸۷م و ۱۹۹۱م تغییری بنیادی در دیدگاه او از آینده اسلام ایجاد شده است آیا او مانند یک مارکسیست از مدافعه^۱ با دو مرحله متفاوت سرو کار دارد: یکی مرحله «بورژوازی» یعنی خط مقدم متحد و یکپارچه که ویژگی آن مشارکت اسلامی است و بعدی مرحله «سوسیالیست» است که مشخصه آن تلاش انقلابی برای برقراری یک حکومت مدینه ای در آینده است.

اندیشمندان مسلمان در نقش اندیشمندان غربی

اسلام احمد و سردار متأثر از زندگی آنان در غرب است. اما جای تعجب است که چگونه و چرا آثار علمی آنها - به عنوان یک اندیشمند -

1. Old-Fashioned Marxist

متأثر از اسلام آنها است؟ من در این زمینه تنها به چند مشاهده غیر قطعی که فکر می‌کنم سزاوار مطالعه عمیق‌تر است - اکتفا می‌کنم. همچنان که در سخن ناشر کتاب، پست‌مدرنیسم و اسلام آمده است، اکبر احمد «در زمینه فرهنگ غرب و اسلام فردی فاضل و عالم» محسوب می‌شود. او در این زمینه راه دشواری را پیش گرفته است. اگر او می‌خواهد مخاطبان دقیقی در غرب داشته باشد، باید به ما آگاهی عمیق درباره فرهنگ اسلامی و غربی - به ویژه فرهنگ غربی - ارائه کند. او نمی‌تواند به صرف انسان‌شناس بودن، تحلیل‌های صریح و قاطع از پدیده‌های مختلف غربی ارائه دهد بلکه او باید نشان دهد که از مسائلی که ما غربی‌ها، دانستن آنها را ضروری می‌دانیم، آگاه است. به هر حال به نظر می‌رسد او از این امتحان سربلند بیرون خواهد آمد. البته اگر کسی انتظار داشته باشد که در مباحث مربوط به علم و یا تلاش‌های مختلف برای اسلامی کردن رشته‌های دانشگاهی به طور هیجان‌برانگیزی برخورد کند ناامید خواهد شد یا آهی از سر آرامش و راحتی خواهد کشید. چنان که اکبر احمد در پی ارائه یک تفسیر واقعاً رادیکال از «انسان‌شناسی اسلامی» که بر طبق آن این نوع انسان‌شناسی از معرفت‌شناسی متفاوتی پیروی می‌کند، نیست. پاسخ او به این پرسش همیشگی که «آیا انسان‌شناسی اسلامی ادامه انسان‌شناسی مخرب یهودی، هندویی، بودایی و غیره نیست؟»، ارزش نقل قول را دارد:

ثابت شده است که انسان‌شناسی غربی، ریشه در تاریخ استعماری غرب دارد. بر این اساس، انسان‌شناسی غرب مغرضانه و فاسد است و ادعاهای آن مبنی بر بی‌طرفی، سست و ضعیف است. همچنین ممکن است استدلال شود که از قبل «مکاتب» کاملاً مشخصی در این رشته

وجود دارد. برخی از اینها - البته با تساهل - بر پایه انسان‌شناسی ملیت‌هایی مثل شوروی یا انگلیسی استوار است. انسان‌شناسی‌های دیگری وجود دارد که ریشه در مسائل ایدئولوژیکی و نیز انسان‌شناسی مارکسیستی دارد. بنابراین چرا مفهوم «انسان‌شناسی اسلامی» خون عده زیادی را به جوش می‌آورد؟ (احمد، ۱۹۸۸ م، ص ۲۱۳).

احمد ممکن است یک انسان‌شناس مسلمان باشد اما این هویت به هیچ وجه نباید لرزه معرفت‌شناسی شدیدی بر اندام همکاران غیرمسلمان‌شان بپندازد. می‌توان مطالب انتقادی زیادی درباره روش او در مقایسه واقعیات غرب با آرمان‌های اسلام بیان کرد. همچنین می‌توان دیدگاه او مبنی بر اینکه «اثر هاسدای کرسکاس^۱ اوج فلسفه قرون وسطایی یهود را ارائه می‌دهد» - و مسائلی از این قبیل - را مورد سؤال و تردید قرار دهد. این امر تنها نشان دهنده این مطلب است که اکبر احمد یک عضو واقعی و تمام عیار مجامع دانشگاهی غرب است.

مورد سردار کمی متفاوت است. او از بسیاری از رشته‌های «علوم غربی»^۲ فوق‌العاده مطلع است و من اکثر اوقات برای خواندن آثار او وقت صرف می‌کردم و تردید نداشتم که بزودی، عصبانی و غضبناک، باید با او وداع کنم زیرا او در راهی قدم می‌گذارد که من قادر به تبعیت از آن نیستم. نمونه بارز آن نحوه برخورد سردار با «معرفت‌شناسی اسلامی» و رابطه آن با «معرفت‌شناسی غربی» است. برای من این اصطلاحات، تنها اصطلاحاتی تاریخی و جغرافیایی هستند اما برای سردار اینطور نیست.

1. Hasdai Crescas.

2. Occidental Knowledge

به مدت بیش از دو هزار سال فیلسوفان غربی در تلاش بودند که روشن کنند «علم و دانش» چیست و چگونه می‌توان آن را کسب کرد. دانشگاهیان نوگرای معاصر آنها برخی از این عقاید را نمی‌پذیرند و با آنها بحث می‌کردند که امروزه اندوخته‌ای عظیم از چنین مباحثی (گفتگوهای فلسفی با پیشینه‌ای طولانی به اندازه هزاران سال) وجود دارد. صحبت از معرفت‌شناسی غربی وقتی معقول است که آن را «در معنای اندوخته‌ای از مباحث فلسفی در مورد آنچه که می‌دانیم و آنچه که می‌توانیم یاد بگیریم» بدانیم. به احتمال زیاد ممکن است که فیلسوفان آینده بیشتر آنچه را که ما امروز می‌پذیریم رد کنند. طی قرن‌ها اینچنین بوده است. دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم فرآیند تحول به پایان رسیده است.

برای سردار، شرایط متفاوت است. البته او و بسیاری از مسلمانان همتای او باید ماهیت متغیر بحث و استدلال فلسفی را بشناسند، اما هر اتفاقی که در آینده بیفتد آنان می‌توانند مطمئن باشند که مقایسه آن تحولات با منابع لایتغیر، اصیل و کامل اسلامی (قرآن و سنت) مشخص خواهد کرد که چه مسائلی را می‌توان پذیرفت و چه مسائلی را باید رد کرد. «معرفت‌شناسی اسلامی» به سادگی می‌گوید که معرفت ما باید بر پایه قرآن و سنت باشد. این بدین معنی است که «علم» زمانی به نام علم قابل پذیرش است که در اصول با قرآن و سنت و در فروع با ارزش‌های اسلامی مطابقت داشته باشد. این استدلال، سردار (۱۹۸۷م، ص ۲۴) را بر آن می‌دارد تا اذعان کند که معرفت‌شناسی‌های سنتی غربی «برکلی»، «هیوم»، «راسل» و دیگران برای مسلمانان نامناسب و بی‌ارتباط هستند. او معتقد است که این نتیجه منطقی همین امر است که بخش زیادی از معرفت‌شناسی معاصر نامناسب و نامربوط محسوب می‌شود. این در

حالی است که بسیاری از محققین و دانشگاهیان غربی این دیدگاه درباره معرفت‌شناسی را نمی‌پذیرند. آنها به مفهوم «حقیقت محض»^۱ که مستقل از زبان، دین، فرهنگ و غیره است تأکید دارند. احتمالاً آنها مشتاقند این مطالب را اضافه کنند که در بسیاری از حوزه‌ها ممکن نیست ما به حقیقت محض دست یابیم و اینکه علوم اجتماعی منبع عینیت‌گرایی و حقایق عینی هستند. اثبات حقیقت در علوم طبیعی از جمله اموری است که با به کارگیری این حقایق موفق به کسب آن شده‌ایم. این امور همان شرایط حیات بشر بر روی کره خاکی است که به طور ریشه‌ای تغییر یافته است. این دیدگاه اکثریت است. اما یک اقلیت جنجالی دیدگاهی نسبی اتخاذ کرده و مدعی هستند که هیچ حقیقت عینی وجود ندارد. بلکه بسیاری از مردم به گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویی چنین حقایقی وجود دارد و آنها به آن دست یافته‌اند. آنها مدعی‌اند که داشتن چنین عقیده‌ای حق آنهاست و دلیلی برای انکار آن وجود ندارد. من قویاً گمان می‌کنم که سردار دریافته است که این دیدگاه نسبی عجیب و غیرعادی است اگر چه ظاهراً ممکن است اینطور به نظر آید که این دیدگاه مؤید عقیده او در معرفت‌شناسی اسلامی است.^۲ وقت آن است که نگاهی به پست مدرنیته بیاندازیم.

دو دیدگاه در مورد پست مدرنیته

تعریف پست مدرنیته بسیار دشوار است. از همین رو جای تعجب

1. ABSolute Truth

۲. ماهیت این سه نوع عمده معرفت‌شناسی معاصر (بنیادگرایی دینی، نسبی‌گرایی و بنیادگرایی عقل‌گرایانه) و تعامل آنها با هم، در آثار ارنست گلنر (و به ویژه اثر سال ۱۹۹۲ م) به طور مبسوط مورد بررسی قرار گرفته است.

نیست اگر دو نفر بر روی تعریف مشترکی به توافق نرسند و دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی داشته باشند. مصداق آن نیز احمد و سردار هستند. برای احمد، پست مدرنیسم پدیده‌ای مثبت است که مسلمان بودن در غرب را آسان‌تر می‌کند و موجب می‌شود که تمدن غالب جهانی مشارکت اسلامی را آسان‌تر بپذیرد. اگر کسی توصیف احمد از پست مدرن را بپذیرد آن وقت دیدگاه وی قابل فهم خواهد بود:

درک عصر پست مدرن مستلزم زیر سؤال بردن و نفی اعتقاد به مدرنیته (روح کثرت‌گرایی، تردید عمیق در هنجارهای سنتی و بالاخره رد دیدگاه جهان به عنوان یک کلیت نهایی و رد انتظار راه‌حل‌های نهایی و پاسخ‌های کامل) است (احمد، ۱۹۹۲م، ص ۱۰).

احمد معتقد است که شناخت پست مدرنیته مستلزم عدم اعتقاد به «فراروایت‌ها»^۱ (سنت‌ها، ایدئولوژی‌ها، پاسخ‌های کامل و توضیحات نهایی - همچون پروژه مدرنیته - که از عصر روشنگری نشأت گرفته‌اند) است. سؤال این است که آیا اگر تمامی این امور نفی شوند دیگر چیزی باقی خواهد ماند؟ از دیدگاه احمد آنچه باقی می‌ماند روح کثرت‌گرایی و تساهل و تحمل بیشتر نظریات مخالف است. در همین شرایط، اسلام در غرب و شاید بتوان گفت در سراسر جهان فرصت بهتری برای تداوم حضور خواهد یافت.

برای سردار شرایط بسیار متفاوت به نظر می‌رسد و همان گونه که قبلاً دیدیم، تلقی سردار از پست مدرنیته تنها به عنوان آخرین توصیف غرب از سکولاریسم است. سکولاریسم نیرو و توان مذهبی را به ملاحظات

1. Metanarratives

عقلانی این جهان معطوف داشته است... و این نوع دینداری اکنون جای خود را در پست مدرنیته باز کرده است. (۱۹۹۱م، ص ۶۲). سردار تعریف کامل و منسجمی از پست مدرنیته ارائه نمی دهد اما آن را «آخرین نتیجه وحشتناک» سکولاریسم توصیف می کند (۱۹۹۱م، ص ۵۵). سؤال این است که پست مدرنیته با سکولاریسم چه رابطه ای دارد؟ اگر سردار این پدیده مبهم را، مانند احمد توصیف می کرد، آن گاه پاسخ احتمالی این بود که نسبی گرایی شدید آن را واقعاً نمی توان از نظر دور داشت. این یک حمله غیرمستقیم به تمامی مکاتب بنیادگرا است؛ یعنی حمله به تمامی افرادی که معتقد به وجود یک حقیقت محض هستند خواه این حقیقت یک وحی آسمانی باشد و خواه یک جدّ و جهد خردمندانه. این حمله غیرمستقیم ناشی از آمادگی برای تحمل و تساهل نسبت به بنیادگرایی های خارجی است. بنابراین نسبی گرایی بالفعل معتقد است که هیچ حقیقت محضی وجود ندارد و اگر پست مدرنیست ها و دیگر نسبی گرایان چنین ادعاهای افراط آمیزی را از دیگران تحمل می کنند بدین خاطر است که خود بهتر این مسائل را می دانند. احتمالاً سردار این مسئله را فهمیده است و شاید او با گلنر موافق است که:

یک فرد نسبی گرا از مطلق گرایی دیگران حمایت می کند و بنابراین نسبی گرایی او مستلزم نوعی مطلق گرایی است که در تناقض با آن نیز هست، یک نسبی گرا همواره با مشکلاتی روبرو است که هیچ بیرون شدی برای آن متصور نیست (گلنر، ۱۹۹۲م، ص ۷۴).

به نظر می رسد سردار بیش از آنکه به مطلق گرایی نوع خود وفادار باشد، به دیگر انواع مطلق گرایی ها - مثلاً عقل گرایی عصر روشنگری گلنر

پای‌بند است. اگر چه او عمیقاً به اشتباه بودن عقل‌گرایی عقیده دارد. کمترین وجه اشتراک این دو مکتب بنیادگرا این است که هر دو در حال انجام یک بازی مشترک هستند. با وجود این قسمت جالب و طنز این اوضاع این است که پست‌مدرنیته همراه با نسبی‌گرایی آن است که موجب شده تا هم اکبر احمد و هم ضیاءالدین سردار، شخصیت‌های موفقی در دنیای سکولار و مدرن غرب باشند.



پراکندگی و دوره هزاره
روایت مسلمانان پاکستانی مقیم انگلیس
از جنگ خلیج فارس

• نینا وربنر

درآمد

ثبت بحران خلیج [فارس] از منظر رسانه‌های جهانی، که در قالب حکایتی^۱ محلی بازنویسی شده است، باعث طرح پرسش‌هایی پیرامون شیوه‌ای شد که بر اساس آن، جماعات پراکنده [مسلمانان] به روایت^۲ تجربیات ملی خود در قالب اصطلاحات و عبارات جهانی اقدام می‌کنند.

1. Narrative

2. Fabulation

در این فصل، سخنرانی‌هایی را که از سوی پاکستانی‌های مقیم انگلستان و در واکنش به بحران خلیج [فارس] به عنوان ثبت حکایتی جهانی - به روایت محلی - در شهر منچستر انجام شده، مورد توجه قرار می‌دهم. استدلال من این است که پاکستانی‌ها، از طریق این روایت دست به تمثیلی^۱ قوی (و با بستری ایدئولوژیک) از وضع خود به عنوان یک اقلیت فرهنگی مسلمان محصور در غرب، زدند؛ در حالی که همزمان بر عضویت‌شان در یک جمعیت پراکنده جهانی تصریح کردند.

از آغاز بحران خلیج [فارس] و برانگیختن برادران مسلمان علیه یکدیگر، در حقیقت سرآغاز یک فاجعه^۲ بود. با در نظر گرفتن پیچیدگی‌های سیاسی عوامل تاریخی و معاصر آغازگر بحران و سوابق اخلاقی شخصیت‌های اصلی، به ناچار ساختار شخصیتی افراد شرور و قهرمانان، درگیر فرآیند گزینش و بازنویسی «واقعیات»^۳ مهم می‌شود. شخصیت همه افراد این داستان، صدام حسین، شیوخ دولت‌های حاشیه خلیج [فارس] و جورج بوش رئیس‌جمهور (سابق) آمریکا، را می‌توان از منظرهای گوناگون در قالب اخلاقی بازسازی کرد.

البته تصاویر تلویزیونی به نمایش درآمده در منازل پاکستانی‌های مقیم انگلیس در شهر منچستر، عمدتاً از منظری غربی اقدام به روایت داستانی ارزشی و اخلاقی می‌کنند. این حکایت به صدام، نقش شخصیتی خبیث، مستبد و دیوانه‌ای بدذات می‌داد. حمایت از ائتلاف بین‌المللی در انگلستان در حد بسیار وسیعی بود، به گونه‌ای که می‌توان گفت یکی از بیشترین حمایت‌ها در دنیای غرب در این کشور صورت گرفت. با این

1. Allegory

2. Tragedy

3. Phenomenal Facts

حال، برخلاف طرح چنین حکایتی، پاکستانی‌ها دست به خلق یک حکایت متضاد^۱ زدند، «داستانی از مقاومت»^۲؛ روایتی جایگزین که در آن صدام حسین در نقش یک قهرمان ظاهر می‌شود. همین روایت اسطوره‌ای و ایفای نقش‌ها، از سوی هواداران ایدئولوژیکی متفاوت در جهان اسلام، از الجزیره تا پاکستان، تکرار می‌شد (پیسکاتوری، ۱۹۹۱ م). این روایت اسطوره‌ای همچون نوع غربی‌اش، از گستره‌ای جهانی برخوردار بود.

مسلمانان از کراچی تا منچستر، از طریق تظاهرات «خیابانی» اقدام به حمایت از صدام حسین کردند. با گسترش بحران، مخالفت‌های پراکنده‌ای میان اسلام مردمی یا رادیکال و دنیای غرب ظهور کرد. در مواجهه با چنین وضعیتی، چگونه می‌توانیم بازسازی‌هایی را که از این روایت در هر منطقه شده، تفسیر کنیم؟ اگر بخواهیم بحث خود را با این تصور آغاز کنیم که وقایع و حوادث جهانی ضرورتاً از مجرا و صافی تجربیات محلی و منطقه‌ای عبور می‌کنند، آنگاه باید بپرسیم که چرا پاکستانی‌های مقیم انگلستان به عنوان یک اقلیت قومی نسبتاً جدید، کوچک و به لحاظ اجتماعی ضعیف، صدام حسین را به عنوان یک قهرمان برگزیدند و این در جهت مخالف تفسیر فراگیری بودند که انگلیسی‌ها بر آن اجماع داشتند. با توجه به حضور رژیم‌های مسلمان در ائتلاف بین‌المللی علیه عراق، این بحران برانگیزاننده مسلمانان علیه یکدیگر محسوب می‌شود، از این رو به لحاظ نظری، اقلیت محلی پاکستانی‌ها در انگلستان چند گزینه پیش روی داشتند:

۱. پذیرش چهره خبیثی که رسانه‌های انگلیسی از صدام عرضه

1. Counter-narrative

2. A resistive reading

می‌کردند؛

۲. بی طرف باقی بمانند؛

۳. اعطای نقش جدید به صدام به عنوان قهرمانی که بر اساس روایت محلی مجدداً به عنوان یک اسطوره مطرح شده است.

گزینش دو گزینه اول از سوی پاکستانی‌ها می‌توانست تأمین‌کننده منافع و نیازهای پاکستانی‌ها باشد و به آنها فرصت بدهد تا با کشوری که تابعیتش را پذیرفته‌اند ابراز همبستگی کنند. انتخاب گزینه سوم به ناچار پرسش‌هایی را درباره طبیعت پیچیده رابطه میان مسائل منطقه‌ای و جهانی در میان می‌آورد.

به منظور توضیح بیشتر این مسئله که چرا این روایت در اصل ضد محلی بود، معتقدم که باید دو پرسش محوری را مورد توجه قرار دهیم:

۱. مسائل جاری در عرصه جهانی همچون بحران خلیج [فارس]، چه نقش و هدفی در احیای خودآگاهی‌های فرقه‌ای دارند؟ و این مواد خام جهانی، رهبران محلی را قادر به ساخت چه تصویری از جامعه می‌کنند؟

۲. ساخت و ثبت اسطوره‌ها و داستان‌های اساطیری حوادث جاری، از چه نظر انعکاس‌دهنده پاسخی نسبت به یک معضل مشترک جهانی میان شهروندان مسلمان در هر نقطه‌ای از جهان می‌باشد؟ و به چه میزان نمایانگر گسترش یک جنبش اجتماعی جدید است، و به چه اندازه ابزاری برای محلی کردن اعمال تنش‌زا محسوب می‌شود؟

در هر دو پرسش، مسئله هویت و شناسایی به شکل انتقادی مورد اشاره قرار می‌گیرد. مسئله را به این صورت می‌توان مورد بحث قرار داد که یک اجتماع حاشیه‌ای از مسلمانان همچون پاکستانی‌های مقیم منچستر، در روایت ماجرای غم‌انگیز بحران خلیج [فارس] از منظری

ضد غربی تنها در صدد این بودند که خود را به عنوان جمعیتی که می‌تواند در هر جایی ایجاد شده و مشروعیت داشته باشد، مطرح کنند. اما حتی اگر بپذیریم که مسئله به این شکل است، باید گفت که رهبران از این طریق به دنبال اعلام هویت و موجودیت خود به وسیله این جنبش اسلامی در سطح جهانی هستند و علاوه بر این، این پرسش که چرا این حکایت منحصر به فرد در سطح جهانی به وقوع پیوست، همچنان بی‌پاسخ مانده که باید بدان پاسخ داد.

بسیاری از گزارش‌های ارائه شده درباره بحران خلیج فارس بر نقش محوری رسانه‌ها و فناوری‌های ویدیویی در نمایش این ماجرا تأکید دارند (احمد، ۱۹۹۲م؛ تیلور، ۱۹۹۱م؛ نوریس، ۱۹۹۱م و هیکل، ۱۹۹۲م). از آن جایی که پوشش رسانه‌های با حضور شبکه تلویزیونی سی‌ان‌ان تقریباً به صورت بی‌وقفه ادامه داشت، و صحنه بمباران‌ها به صورت بازی‌های ویدیویی تصویربرداری می‌شد، هم جنگ و هم بحران به عنوان یک حس سورئالیستی، لرزان و دو بعدی از مسئله‌ای واهی و خیالی تصور می‌شد. برخلاف اتهاماتی که به وسیله «تبلیغات» غربی مطرح می‌شد، دستاورد صدام حسین در این بحران، تأثیر سخنرانی‌هایش بود که در همان ساعات اولیه بر مخاطبین جهانی که خود شاهد کشتار در کویت و عراق بودند، پرتوافکن شد. کثرت تقریباً بی‌حد و حصر تصاویر و اطلاعات ارائه شده حاصل از جنگ، نهایتاً دستمایه‌ای شد برای سیاستمداران و مشاهده‌گران تا از آن، داستانی شورانگیز به وجود آورند.

ترسیم روایی یک واقعیت چندان هم تحریف واقعیت نیست (چرا که

واقعیات، واقعیت^۱ خود را در خلال حکایت‌ها به دست می‌آورند)، بلکه ترسیمی است که «طرح کلی»^۲ آن به لحاظ معنایی دارای بار اخلاقی است. براساس نظر ارسطو طرح کلی، (در زبان یونانی اسطوره^۳ و در لاتین روایت)^۴، «مؤلفه اصلی، روح و حیات یک تراژدی است». (ارسطو ص ۱۴۶۱، ۱۹۱۴ م). طرح کلی دربردارنده مجموعه‌ای از اعمال است که در آن شخصیت‌ها به عنوان عواملی که به لحاظ ارزشی و اخلاقی تجسم یافته‌اند، وابسته و تحت انقیاد آن هستند. عمل و اقدام^۵ «... آن چیزی است که باعث می‌شود ما خصوصیات اخلاقی خاصی را به برخی عوامل نسبت دهیم». (ارسطو، ۱۹۴۱ م، ۱۴۶۰). از این رو به نظر ارسطو:

تراژدی، ضرورتاً تقلیدی است از عمل و اقدام و زندگی و نه اشخاص؛ بدلی است از خوشبختی و مصیبت... ویژگی‌ها و صفات نشانه‌ای از عمل و اقدام است. از این رو در تراژدی این عمل و اقدام و به عبارت دیگر روایت یا طرح کلی است که غایت و منظور واقعی تراژدی محسوب می‌شود... ویژگی‌ها و صفات در رتبه دوم قرار دارند (ارسطو ۱۹۴۱ م، ص ۱۴۶۱).

اگرچه طرح کلی، ترجمه انگلیسی از واژه یونانی Mythos و کلمه لاتین Fablos است اما معانی «اسطوره» و «روایت»، اسلوب‌های جایگزین از داستان‌سرایی اخلاقی را فرامی‌خوانند. اگر براساس نظر ریکور^۶ «انفصال»^۷ از یک گفتمان را به عنوان مرحله‌ای ضروری در ساخت آن به عنوان متنی معنادار در نظر بگیریم، آنگاه با یک مقایسه تفاوت آنها

1. Facticity

2. Plot

3. Mythos

4. Fablos

5. Action

6. Ricoear

7. Detachment

آشکار می‌شود: «اسطوره» داستانی است از گذشته که اهمیت ماورایی‌اش با انفصال و گسستن از زمان به دست می‌آید (از یک گم شده یعنی «دنیا»ی قدیم حکایت می‌کند)؛ «روایت»، داستانی است درباره مخلوقاتی - معمولاً حیوانات - که به آنها شخصیت داده شده و اهمیت ماورایی‌اش را با گسستن از فضا (فضای طبیعت، جهان حیوانات) یا قلمرو بدست می‌آورد. داستان‌های تاریخی پیامبر اسلام و زندگی‌اش، اساطیری راستین‌اند که مورد بهره‌برداری جمعیت جهانی مسلمانان معاصر قرار می‌گیرد؛ منشوری اساطیری برای «گستره» جهانی اسلام است؛ مسائل مهم جاری در عرصه جهانی از توان بالقوه لازم برخوردار است تا به عنوان روایت از سوی جمعیت جهانی مسلمانان معاصر - به عنوان «مصرف‌کنندگان همزمان» در تقویم زمانی - در فضا مورد بهره‌برداری قرار گیرد. تصاویر جهانی که در زمان معینی از روز به درون میلیون‌ها منزل شخصی پرتوافکن می‌شود، یک اجتماع تخیلی^۱ که به لحاظ زمانی دارای «قدمتی تاریخی»، اما به لحاظ فضایی و مکانی متشتت است) را مسحور خود کرده و آنها را به یکسان تحریک می‌کند. (نگاه کنید: اندرسون، ۱۹۹۱م، ص ۴-۳۲). همان گونه که اندرسون استدلال می‌کند، از طریق چنین تصاویری «جهان خیالی، آماده ریشه زدن در زندگی روزمره می‌شود» (۱۹۹۱م، صص ۶-۳۵). با وجود این برای اشخاص ناشناس و پراکنده‌ای که همزمان از تصاویر رسانه‌های جهانی بهره می‌برند تا تشکیل یک «اجتماع» بدهند، بهره‌گیری از دیدگاه انتزاعی یا «محلی کردن» این وقایع برای انتقال خودشان به اجتماعی تفسیری، امری ضروری است

1. Imagined Community

(نگاه کنید به: ریمون - کنان ۱۹۸۳ م، فصل ۶).

از این رو روایت‌های معاصر از مسائل جاری، مستدلاً موجب احیای اساطیر بزرگ گذشته و ریشه دواندن آنها در وقایع روزمره می‌گردد، همچنین موجب تجدید هویت‌های فردی «مصرف‌کنندگان» مسائل جاری از طریق تعیین هویت‌های فضا - زمانی می‌شود. ویژگی‌های یک داستان (مثلاً بحران خلیج فارس) حالت نمادین‌شان را از طریق جای‌گرفتن در درون نوعی از داستان‌های عامیانه (یعنی قصه‌های افسون‌گرانه خیر و شر، مثل داود و جالوت، جک و بینستاک نمایشنامه مورد قبولی که در آن نوآوری‌هایی صورت گرفته) به ارائه درس اخلاقی جدیدی می‌پردازد (برونر، ۱۹۹۱ م، ص ۱۱). از این جهت، بخشی از قوت داستان همان قوت هویت‌های فردی قهرمانان اخلاقی آن است.

تمایز مهم‌تر بعدی که باید از پیش آن را در مباحث اصلی در نظر گرفت، تمایز میان حکایت به عنوان روایت یا اسطوره، و حکایت به عنوان تمثیل است. روایتی که ما دیده‌ایم، داستانی جهانی و خارق‌العاده است. اما تا جایی که به طور غیرمستقیم انتقادات ایدئولوژیکی را مطرح می‌کند، می‌تواند به عنوان تمثیلی که شرح دهنده یکسری از وقایع، ارزش‌ها و روابط قدرت است، در نظر گرفته شود (در مورد رویکردهای انسان‌شناسانه نسبت به تمثیل به عنوان انتقادات ایدئولوژیکی غیرصریح، رجوع کنید به بادی، ۱۹۸۹ م و لاوی ۱۹۹۰ م). از این نظر، ویژگی‌های جهانی و محلی از سازندگی دوجانبه برخوردارند. تمثیل از طریق قیاس ارائه می‌شود. (نگاه کنید به: کلیفورد ۱۹۷۴ م). تمثیل از پیش‌متن^۱ [با

1. Pretext

مستمسک قرار دادن موضوع] وارد متن می شود؛ به عنوان مثال از ظهور اسلام و آزار و اذیت پیامبر [ص]، به قیام کربلا و شهادت [امام] حسین [ع]، می رسد، یا به بحران خلیج [فارس] و چالش با غرب و نهایتاً به قیام «مسلمانان انگلیس» برای تغییر قوانین توهین آمیز انگلستان و اعمال ممنوعیت برای کتاب آیات شیطانی، و نبرد سیاهپوستان انگلیس علیه خشونت های نژادپرستانه و تبعیض آمیز می رسد. توسل به حواشی و پیش متن های مقدس ویژگی بنیادین تمثیل است (نگاه کنید به: کوئیلیگان، فصل دوم). حال با این تمایزات ذهنی، رجوع به توضیحاتی که تشریح کننده تفسیر مسلمانان پاکستانی مقیم انگلیس از بحران خلیج [فارس] است، امکان پذیر می شود.

محاورات

سال تحصیلی ۱۹۸۹م - ۹۰ را در شهر واشنگتن گذراندم. در ماه سپتامبر سال ۱۹۹۰م هنگامی که به منچستر بازگشتم متوجه شدم که صدام حسین، رئیس جمهور عراق، چهره به شدت قهرمانانه ای در میان عموم پاکستانی های مقیم انگلیس یافته است. هرچه سیاستمداران غربی بیشتر به تقبیح خوی وحشیانه و نابکارانه صدام می پرداختند، پاکستانی های مقیم انگلیس با شدت بیشتری رشادت ها، قدرت و نهضت عدالتخواهش را می ستودند. پرسیدم: آیا، شما اهمیتی به کویته ها نمی دهید؟ میانه روترین دوستانم پاسخ دادند: واقعاً نه! آنها مسلمانند. چه فرقی می کند که چه کسی بر آنها حکومت کند؟ با تعجب پرسیدم: اما آیا شما نگران این نیستید که صدام ممکن است به عربستان حمله کند و بر مکه شریف و کعبه مقدس سلطه پیدا کند؟ آنها با بی اعتنائی، فقط

شانه‌هایشان را بالا می‌انداختند و می‌گفتند: او این کار را نخواهد کرد و حتی اگر هم این کار را بکند، یک مسلمان است. صحبت درباره نقض قوانین بین‌المللی و به چالش کشیدن منشور سازمان ملل متحد از سوی یک عضو طماع جامعه جهانی با نهایت بدبینی دنبال می‌شد. پس کشمیر چگونه؟ فلسطین؟ کجا عدالت سازمان ملل متحد شامل حال این کشورها شده؟ در حالی که خود را به خطر می‌انداختم، گفتم: اما صدام، فردی مستبد است. هیچ نوعی از مردم‌سالاری در عراق وجود ندارد. آنها اذعان می‌کردند: بله! مردم‌سالاری چیز خوبی است و باید در عراق به وجود بیاید، ولی به ما بگو کدام شیطان بزرگ‌تر است، آمریکا یا صدام حسین؟ تأکید پاکستانی‌های مقیم منچستر، بیش از هر چیز بر این نکته بود که این مشاجرات صرفاً یک منازعه خصوصی میان مسلمانان است که باید بدون دخالت بیگانگان خارجی، توسط ملل مسلمان حل و فصل شود. و رای تقسیم‌بندی‌های ملی در جهان عرب، آنها به هویت دینی ارج می‌نهادند و در قیاس با نیاز به دستیابی به جبهه‌ای مشترک در برابر جهان خارج (مسیحیت و یهودیت)، تقسیم‌بندی‌های ملی را امری سطحی و کم‌اهمیت تلقی می‌کردند. آنچه که حتی در اوان گفتگو با این پاکستانی‌های غیرفعال و میانه‌رو موجب تردید بیشتر من می‌شد، این بود که به نظر می‌رسید بار دیگر همچون قضیه سلمان رشدی، پاکستانی‌های مقیم انگلستان به لحاظ اخلاقی، خود را از جامعه انگلیس کنار کشیده‌اند. آنچه که سایر انگلیسی‌ها جزو بدیهیات اخلاقی الزام‌آور می‌دانند، پاکستانی‌ها قاطعانه انکار می‌کنند. انگلیسی‌ها می‌گفتند: «فرزندان ما» در خلیج [فارس] جانشان را به خطر انداختند، با جنگ‌افزارهای شیمیایی تهدید شدند، برای نبرد با چهارمین ارتش بزرگ دنیا به حالت آماده‌باش

درآمدند تا علیه مردی که دست کم دیکتاتوری ستمگر بود و به منظور تسلط بر کشور دیگری به آنجا حمله کرده بود، از ارزش های مردم سالار دفاع کنند.

البته در مقیاس وسیع تر، مباحث دیگری نیز از قبیل تاکتیک های مصلحت اندیشانه برای ورود به جنگ و هزینه هایی که شرکت در جنگ می تواند در بر داشته باشد، مطرح بود. بسیاری معتقد بودند که باید حربه تحریم را به کار بست. بسیاری در صداقت غرب تردید داشتند و جنگ را ابزاری برای دستیابی به اهداف اقتصادی می دانستند. البته یک گرایش انزواطلبی نیز وجود داشت؛ چرا باید وارد جنگی شد که پیامدهای زیست محیطی فلاکت باری در پی دارد و موجب از بین رفتن جان افراد بسیار زیادی بر سر موضوعی می شود که در قبال آن هیچگونه مسئولیت مستقیمی متوجه ما نیست؟ گرچه جنبش کوچک و صلح خواهانه انگلیس صرفاً در حد حرف عمل می کرد اما جنبشی قوی بود. چنانچه اگر پاکستانی ها، فقط از این جنبش حمایت می کردند (که البته به صورت منفعلانه حمایت کردند) آنگاه انگلیسی ها با ایشان اظهار همدردی می کردند. البته به عنوان افراد مسلمان، تمایلشان برای دستیابی به راه حلی صلح آمیز برای منازعه به لحاظ اخلاقی مسئله ای قابل ستایش بود. اما پاکستانی های مقیم انگلیس به سادگی درباره تاکتیک، محیط زیست و احتمال تلفات انسانی نسبتاً زیاد صحبت نمی کردند. آنها نه تنها برای «فرزندان ما» در جنگ خلیج [فارس] اظهار تأسف و یا نگرانی نمی کردند بلکه تنفر و بیزاری شان نسبت به صدام حسین را نیز ابراز نمی کردند. در عوض، درباره اهانت سربازان مسیحی به سرزمین مقدس حجاز - بازمانده ای از جنگ های صلیبی قرون وسطی در غرب - درباره

جهاد، توطئه و تجاوز غربی‌ها، داد سخن سر می‌دادند. از این رو پاکستانی‌ها تقریباً به طور کامل خود را از حیطة وفاق اخلاقی و سיעی که در بردارنده جنگ و جنبش‌های صلح طلب بود، خارج کردند. این شکل از مواجهه، پرسش‌های جامعه‌شناختی دشواری را درباره ریشه‌های نظام اشتراکی یا فرقه‌ای - مذهبی، به عنوان جنبشی قومی - مذهبی، مطرح ساخت. به عنوان موضوع مورد بحث، [نظام اشتراکی] تا چه میزان متأثر از مسائل محلی و یا منافع سیاسی است؟ و اگر واقعاً چنین منافعی وجود دارد، چگونه می‌توانیم اقدام به کشف و تفسیر آنها بکنیم. آنها چه نوع از منافعی هستند و دقیقاً به چه گروه‌هایی مربوط می‌شوند؟

در مواجهه با این مسئله، موقعیت سیاسی پاکستانی‌های مقیم انگلستان در تضاد با اساسی‌ترین منافع‌شان به عنوان یک اقلیت در انگلستان بود. با این حال در حقیقت، سادگی و فقدان هوشیارشان بود که مایه تعجب می‌شد و این همان مسئله اصلی بود. بعدها، به هنگامی که زمزمه‌هایی مبنی بر ستون پنجمی بودن پاکستانی‌های مقیم انگلیس در مطبوعات مطرح شد، زمانی که شعارنویسی بر روی دیوار مساجد آغاز شد، و حملات نژادپرستانه علیه آسیایی‌ها (صرف‌نظر از اینکه مسلمان هستند یا نه) افزایش یافت، برخی از رهبران جماعت‌های محلی پاکستانی که مشی میانه‌روتری داشتند، تلاش کردند تا از میزان حمایت‌های لفظی از صدام حسین بکاهند. با وجود این، در کنفرانسی که در برادفورد برگزار شد و تماماً متشکل از مسلمانان بود و مطبوعات محلی نیز دعوت شده بودند، شرکت‌کنندگان تقریباً به صورت ناشناس و پنهانی به حمایت از رهبر عراق رأی دادند (نگاه کنید به: احمد، ۱۹۹۲ م، ص ۱۹۸).

مسلمانان پاکستانی می‌توانستند از رژیم‌های مسلمان از جمله

پاکستان، که عضو ائتلاف بین‌المللی بودند حمایت کنند. آنها می‌توانستند به سادگی سرشان را پایین بیاورند و کاملاً بیطرف بمانند. این هر دو راهبرد می‌توانست به بهترین وجه منافع آنها را به عنوان گروهی قومی - مذهبی برآورده سازد. در عوض به جای این دو گزینه، آنها تصمیم به حمایت علنی از عراق گرفتند. با نگاهی از بیرون به این قضیه، حتی تعبیر لیبرال‌ترین اعضای جامعه (همان‌گونه که رسانه‌ها و کارشناسان شخصی تفسیر می‌کرد) تنها می‌توانست دال بر یافتن شواهد بیشتری مبنی بر غیرعقلانی بودن بنیادین پاکستانی‌ها باشد. با کمی اغماض، این وضعیت به سرحد خیانت می‌رسد. با این حال، اینکه در موضع‌گیری مسلمانان پاکستانی در جریان بحران خلیج [فارس] هیچ نکته غیرقانونی وجود ندارد، خود امری ارزشمند است؛ چرا که اعضای جامعه محق‌اند که نظرات سیاسی متفاوتی داشته باشند؛ تنها نکته این است که بیان این نظرات از چارچوب محیط اجتماعی مرتبط به آنها بسیار بعید بود.

برای جستجوی ریشه‌های تنوع و تعدد نظرات سیاسی پاکستانی‌های مقیم انگلیس، گزارشم را با تحلیلی از خطابه‌ای که در جلسه ماه اکتبر سال ۱۹۹۰م در منچستر برگزار شد، آغاز می‌کنم. این جلسه بخشی از جشن عید میلادالنبی [ص] بود، جلسه‌ای که در سایه بحران خلیج [فارس] برگزار شد.

جشن میلاد پیامبر (ص)

این جلسه به مناسبت بزرگداشت سالروز میلاد پیامبر اسلام برگزار شده بود و عده زیادی از مردم از مرکز شهر تا مسجد جامع مرکزی برای

شرکت در آن صف بسته بودند. این مراسم در تالار تاون‌هال^۱ شورای شهر منچستر برگزار می‌شد. در اطراف تالار پارچه‌های بزرگی نصب شده بود که بر روی آنها به زبان انگلیسی شعارهای مذهبی و سیاسی با این مضامین نقش بسته بود: اسلام، صلح و تسلیم در برابر خداوند قادر متعال است؛ تمامی مذاهب اصلی در انگلستان می‌بایست از حمایت‌های قانونی بهره‌مند شوند؛ قانون منع توهین باید به اسلام و سایر ادیان مهم تسری یابد؛ پیام ما صلح و محبت برای همه است. مسلمانان، شهروندان صلح‌دوست و قانون‌گرا هستند؛ ما دوستدار اسلام و پیامبر اسلام [(ص)] هستیم؛ پیامبر اسلام، رحمة للعالمین است. به این ترتیب، پارچه‌های شعارنویسی شده، با ذکر درخواست برای تغییر در قوانین منع توهین، تلویحاً به قضیه سلمان رشدی اشاره می‌کردند و در حالی که تصریح داشتند اسلام دین صلح و آرامش است، ارتباط مسلمانان را با خشونت‌هایی که در ماجرای سلمان رشدی در اذهان عمومی ایجاد شده بود، رد می‌کردند. این پیام از اهمیت خاصی برخوردار بود؛ چرا که سال گذشته در روز میلادالنبی [(ص)]، همین گردهمایی در برابر اعضای مجلس، اسقف منچستر و سایر رسانه‌های ملی خواستار فراخوانی عمومی جهت اجرای حکم اعدام نویسنده کتاب شده بود.

پس از شروع مراسم و حمد و ستایش که توسط مولوی اجرا شد، یک انگلیسی تبار تازه مسلمان به عنوان اولین سخنران، صحبت کرد. سخنان او انعکاس‌دهنده آهنگ کلامی آشنا از یک انگلیسی مخالف بود. سخنران از آغاز سخنانش بر این نکته تأکید داشت که اسلام، دین تغییر و

1. Town Hall

به عبارتی دین اصلاح طلبی است. در ادامه درصدد برآمد تا تغییر مورد نظر در ذهنش را توضیح دهد:

اسلام معتقد است وضعیت جهانی باید در مسیر پایان بخشیدن به تمامی ظلم و جورها سوق یابد. اسلام معتقد است با تمامی مردان و زنان بایستی با احترام و متانت رفتار نمود. اسلام مخالف هرگونه نابرابری، بی عدالتی، استعمار و قساوت است و معتقد است مردان و زنان باید با هم خواهر و برادر باشند و آنها بخشی از یک ملت مسلمان و دولت مسلمان هستند. اسلام اعتقاد به الله سبحانه تعالی و اعتقاد به امتی واحده با ساختار اجتماعی متحد است. پیامبر(ص) شخصیتی معصوم و کامل است. ایشان فرستاده خداوند جهت دگرگون ساختن نوع بشر و تغییر جهان است. [این سخنان با زمزمه های حضار، مورد تأیید قرار گرفت].

این سخنان، به تصویر کشیدن رؤیای یک آرمان شهر اسلامی است که با ترجمه به زبان روزمره درصدد بیان حقوق بشر و مساوات اجتماعی است. سپس سخنران به تحلیل از پیامبر به عنوان مظهر اعلای عشق و محبت پرداخت و شیوه زندگی بی بندوبار غربی را که مبنای مادی گری، الکلیسم و فزون خواهی است طرد کرد، چرا که در تضاد با اخلاص، محبت و روح معنوی اسلام است. در پایان سخنران به موضوع محوری سخنانش بازگشت: پیام اسلام، آزادی است.

ما باید در همه جا چهره پیامبر(ص) را به عنوان آزادیخواه ترین فرد، یار فقرا و رنج دیدگان معرفی کنیم. مراسم میلادالنبی(ص) تبلیغاتی سیاسی و اقتصادی برای رهایی از دنیای نژادپرست خواهد بود. این

مراسم باید به عنوان جشنی علیه نژادپرستی تلقی شود جهت رهایی جهان از استضعاف طبقاتی، رهایی جهان از استثمار، رهایی جهان از خشونت علیه زنان و تمامی خبائثی که پیامبر(ص)... قصد داشت به آنها پایان دهد.

در این سخنان، ما شاهد ادغام گفتمان‌های آزادیخواهی، مبارزه با نژادپرستی و حتی طرفداری از حقوق زنان با گفتمان محبت دینی هستیم، همان گونه که پیشتر فرقه مسیحی متدیسم^۱، عشق و عناد را در هم آمیخت و حتی به عنوان جنبش‌های تندرو انگلیسی، آنها شیاطین و شیطان‌شناسی خاص خودشان را داشتند (نگاه کنید به: تامسون ص ۸۳۲، ۱۹۶۳ م). لذا افراط‌گرایی اسلامی نیز شیاطین خود را دارد که در میان آنها آمریکا و غرب به عنوان منشأ شر و فساد خارجی (شیطان) مد نظر هستند (نگاه کنید به: بیمن ۱۹۸۳ م). این شیطان‌شناسی در سخنان دومین سخنران مشهودتر بود.

خلاصه کلام سخنران دوم اظهارنظر درباره بحران خلیج [فارس] بود. آنگاه بر تغییرناپذیری اسلام و محوریت هویت اسلامی تأکید کرد: «اسلام صرفاً انداختن روسری روی سر نیست، اسلام مثل خون در تمامی اجزای بدن در جریان است.» و نیز علو مرتبه پیامبر[ص] و اهمیت این نکته که یک فرد می‌تواند هویت اسلامی‌اش را در ملأ عام به نمایش بگذارد. او در پایان به موضوع اصلی (تحریفات صورت گرفته از سوی رسانه‌ها درباره بحران خلیج فارس و نیاز به ارائه توضیحات علمی مستقل و غیر مغرضانه درباره این بحران از دید مسلمانان) پرداخت و گفت:

1. Methodism

می‌خواهم مختصراً شما را با نظرات مختلف پیرامون بحران خلیج [فارس] آشنا کنم، به صورتی که مسلمانان جوان ما به طور خاص، و سایر برادران مسلمان که زبان مادری‌شان انگلیسی است دریابند که دیدگاه یک مسلمان واقعی چیست: آن بحران خلیج [فارس] چیست؟ چرا این طور شد؟ چه کسی باعث آن شد؟ چطور به پایان می‌رسد؟

من یک مسلمانم و معتقدم که تمامی مسائل به دست خداوند قادر متعال حل خواهد شد. ابرقدرت‌ها ممکن است هر کاری بکنند، اما سرنوشت امور، همیشه در لحظه آخر رقم می‌خورد. همه کارها نهایتاً در ید قدرت خداوند سبحان است و با اراده و خواست او اتفاق می‌افتند... این افراد [بوش و قدرت‌های غربی] با شوک بزرگی مواجه خواهند شد. آنها بر این تصورند که هدایت نهایی بحران خلیج [فارس] در دست آنهاست. آنها نگاهشان [به بحران] به منزله مسئله‌ای عربی، مسئله‌ای مربوط به نفت و مسئله‌ای خاورمیانه‌ای است. من به آنها می‌گویم، نه! این مسئله، مسئله مسلمانان است. این، مسئله معتقدان به خداوند سبحان در سراسر جهان و پیرامون سنت است و مسئله اهل السنة والجماعة خواهد بود (منظور از پیروان سنت، اعضای نهضت بریلوی^۱ است که در برگیرنده جماعت حاضر بود) جماعتی که بزرگترین اکثریت جمعیت مسلمان جهان را تشکیل می‌دهند و نهایتاً خواستشان را به کرسی خواهند نشاند. [!]

سخنران در سخنانش اعتقادی هزارساله را مطرح می‌کند که بر آن اساس خداوند بندگان را از دسایس شیطانی محفوظ می‌دارد. با وجود این آنچه که تلویحاً در سخنان او وجود دارد ترس از قدرت فوق‌العاده

1. Barelwi

غرب است و اینکه تنها خداوند است که می‌تواند مسلمانان جهان را بر دشمنان شیطان صفتشان پیروز کند. این اظهارات البته بر اساس شکست‌های شخصی سخنان نبود، چرا که پاکستانی‌های مقیم منچستر در کل از وضعیت مناسبی برخوردار بودند. اما توفیقات نسبی اقتصادی، قدرت سیاسی را برای آنها به دنبال نداشت و این باعث ایجاد حس محرومیت عمیقی در میان آنها شده بود. سخنان با انعکاس وقایع جهانی در صدد جایگزین کردن این احساس محلی از ناتوانی سیاسی با عرصه بین‌المللی است.

سپس سخنان به محکوم کردن اظهارات ساختگی و ریاکارانه غربی‌ها می‌پردازد که «حقوق بین‌الملل» را دستاویز خود قرار داده‌اند. همچون دیگر حضار در جلسه، او نیز متوسل به مسائل کشمیر و فلسطین می‌شود. اما او کل نظام بین‌الملل را تقبیح کرده و معتقد است که ساختار سازمان ملل متحد تبعیض‌آمیز بوده و بر ناعدالتی و نابرابری بنا شده است. سخنان به هنگام صحبت از فلسطین، کشمیر و افغانستان، به رسمیت شناخته شدن حقوق مسلمانان در اقصی نقاط عالم را خواسته جمعیت حاضر در گردهمایی می‌داند. اسلام یک ایدئولوژی جهانی و فراملی است و مسلمانان بی‌توجه به مرزبندی‌های تحدیدکننده‌ای که جوامع را از یکدیگر جدا می‌سازد، نگران وضعیت سایر هم‌کیشان خود در سایر نقاطاند. به نظر سخنرانان آنچه که در بحران خلیج [فارس] واضح و مبهرن است بی‌عدالتی‌های جهانی است. یافتن دلیل این مهم نیز چندان دشوار نیست و آن، آزمندی اقتصادی غرب است؛ سخنان این گونه ادامه می‌دهد:

مسئله اصلی، حقوق بین‌الملل نیست. مسئله اصلی نفت و ملاحظات

اقتصادی و دستیابی آنان به مطامح اقتصادی است تا از این طریق بتوانند منافع خود را تأمین کنند. غرب دنبال تأمین منافع خود است.

اما بدتر اینکه در این میان، آزمندی آمریکایی‌ها با طمع‌ورزی سران کشورهای حاشیه خلیج [فارس]، هماهنگی و همخوانی پیدا کرده است. ادعا می‌شود این رژیم‌های مستبد فاسد که توسط استعمار ایجاد شده‌اند، به اصطلاح با رئیس جمهور آمریکا عهد و پیمان بسته‌اند. نفوذ شیطان فاسد خارجی باعث معامله با فساد داخلی شده است. با وجود این، غرب شکست خورده و در حال فروپاشی از درون است (نگاه کنید به: بیمن، ۱۹۸۳ م؛ وُل ۱۹۸۷ م). او ادامه داد:

سخن امروز من با شما این است که حقوق بین‌الملل صرفاً حرف است و در جایی اعتبار ندارد. ورود غربی‌ها به این کشورها معلول فساد، قباح و رذالت شاهان توخالی است؛ امروزه این پادشاهان، مثل تاج روی سر از درون پوچ و تهی هستند، اگر به آنها دست بزنید به روی زمین می‌افتند چرا که خود هیچ ماهیت و شخصیتی ندارند. عموم مسلمانان جهان از شخصیتی بزرگ برخوردارند. من به عموم مسلمانان جهان امیدوارم اما به هر نوع امیرنشین، شیخ‌نشین یا هر اسمی که می‌خواهند بر روی آن بگذارند، هیچ امیدی ندارم.

در این سخنان ساختار جدید یک رادیکالیسم اسلامی توده‌گرا شکل می‌گیرد، «مردم عادی» مورد تمجید قرار می‌گیرند. آنها جامعه‌ای جهانی را تشکیل می‌دهند. رژیم‌های فاسد و سست عنصر کشورهای ثروتمند نفتی حاشیه خلیج [فارس]، ساخته کشورهای غربی هستند و اسلام هیچ گونه مشروعیتی برایشان قائل نیستند. آیا پیامبر [(ص)] هم یک پادشاه

بود؟ اگر پیامبر به عنوان عالی‌ترین الگوی نوع بشر، یک پادشاه نبود، آیا کس دیگری می‌تواند مدعی عنوان پادشاهی شود؟ تمامی این سخنرانی‌ها، یک هدف مشخص دارند و آن نابرابری‌های موجود میان ملت‌ها و درون ملت‌ها است. این است که طرفداری از برابری و مساوات با عضویت در جنبشی همراه شده است که نوعی از نابرابری بنیادین را به رسمیت می‌شناسد: همانگونه که پیامبر [(ص)] برترین انبیا است، در میان مردگان و زندگان نیز مقدسینی (اولیا) وجود دارند که ذاتاً نسبت به انسان‌های «عادی» برتری دارند، (از اینرو در نظر پیروان تصوف، اقتدار قدسی جایگزین اقتدار معنوی می‌شود). (نگاه کنید به: گلنر ۱۹۹۲م).

برای فهم این تناقض آشکار، لازم است که بدانیم فقط قرائت لیبرالیستی و یا افراطی پین^۱ در مخاطره نیست بلکه نسخه اسلامی از پژوهش‌ها و اکتشافات بنیان^۲ نیز چنین وضعیتی دارد. در مقایسه با مردان پاک خدا، پادشاهان ذاتاً در مقام پست‌تری قرار دارند. از این رو پیام برابری خداوند، عالی‌ترین پیام و حاملان آن یعنی مردان مقدس نسبت به هر امیر و یا شیخی، هر قدر که قدرتمند و ثروتمند باشد، برتر هستند. اماکن این مردان مقدس، مقابری که در آنها دفن شده‌اند، برای تمامی حضار در جلسه - تمامی پیروان قدیسین مسلمان - اماکنی مقدس محسوب می‌شوند. همان‌گونه که اولین سخنران اشاره کرد این تقدس با درونمایی نوگرایانه آمیخته شده است. از این رو پادشاهان دست‌نشانده کشورهای حاشیه خلیج [فارس] باید بدانند که:

تمدن اسلامی، شیوه زندگی اسلامی، نظرات اقتصادی اسلام (که

1. Paine.

2. Bunyan.

مخالف انباشت سرمایه [رباخواری] است)، سهم مسلمانان در علم پزشکی و دیدگاه مسلمانان نسبت به زندگی در چالش با نظر غربی‌ها درباره زندگی است. غرب به منافع شخصی اعتقاد دارد؛ یعنی معتقد است در مسیر مشخص شده به شیوه خویش عمل کنید. آنها به سرمایه اعتقاد دارند و معتقدند که هر کس باید به دنبال حفظ منافع خود باشد. ما به ایثار و فداکاری در راه خداوند معتقدیم، ما به عشق و محبت و... اعتقاد داریم.

چرا صدام حسین که خود دیکتاتوری فاسد و ظالم است از اتهام رسوایی که گریبانگیر حکام کشورهای حاشیه خلیج [فارس] است، گریخت؟ آیا عراق نیز ساخته و پرداخته غرب نیست؟ مخالفت با حکام کشورهای حاشیه خلیج [فارس] تا حدودی مخالفتی فرقه‌ای با جنبش وهابیت تلقی می‌شود. اما دلیل اصلی ستایش از صدام، شهادت او در چالش مستقیم با غرب و به پرسش گرفتن تقسیماتی است که استعمار پیر بر جهان عرب تحمیل کرد. درباره جنگ باید گفت که این نه تنها جنگی بر سر قدرت، نفت و پول است بلکه در رأس همه، مواجهه‌ای فرهنگی و جنگ برای اثبات استیلای فرهنگی است. تقریباً می‌توان گفت که جنگی میان خدایگان دروغین مادی‌گرایی غرب و خداوند قادر مسلمانان است. این جنگی برای «کنترل اصالت تاریخی» است (نگاه کنید به: تورن، ۱۹۹۱ م، ص ۱۶). استدلال تورن این است که یک جنبش اجتماعی نوعی ایدئولوژی تولید می‌کند یعنی تصویری از روابط اجتماعی ارائه می‌کند؛ همچنین به ایجاد یک آرمان‌شهر می‌پردازد که به وسیله آن در وضعیت‌های چالش و بیان اصالت تاریخی خویش مورد شناسایی قرار می‌گیرد (۱۹۹۱ م، ص ۹۸).

ارزش‌های والا و دشمنی‌های داخلی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. از این رو سخنران از عرصهٔ بین‌الملل به صحنهٔ داخلی بریتانیا گذر می‌کند:

در حال حاضر فرهنگ غرب در معرض تهدید قرار دارد. در اینجا به مسلمانان انگلیسی نگاه کنید. ما فکر می‌کردیم که آنها به سادگی در جامعهٔ انگلیس حل خواهند شد. همان طور که شکر در شیر حل می‌شود و فکر می‌کردیم که آنها همگی محو خواهند شد. اما آنها را ببینید، همگی‌شان مثل مسلمانان صحبت می‌کنند، مثل مسلمانان نگاه می‌کنند، مثل مسلمانان رفتار می‌کنند، به والدینشان احترام می‌گذارند؛ به خانواده‌شان احترام می‌گذارند، ساعت‌های بیشتری کار و تلاش می‌کنند، رفتارشان [مثل دیگران] نیست، به الکل لب نمی‌زنند، قمار بازی نمی‌کنند....

بار دیگر بازمی‌گردیم به ارزش‌های آشکار خلاف عرف و سنت جامعه، یعنی ارزش‌های بنیادگرای مذهبی: یعنی احترام به قانون، هنجارهای خانواده، سخت‌کوشی، پارسایی، صرفه‌جویی. از این رو آنها، این مسلمانان را مردم عجیبی می‌دانند - چون که ما [منظور انگلیسی‌ها] فکر می‌کردیم که تا به حال آنها در این جامعه هضم شده‌اند. ما [مسلمانان] به ایمان و باورهایمان و فرهنگ‌مان بی‌احترامی نخواهیم کرد. من در کنار مردم انگلیس کار خواهم کرد. به آنها احترام می‌گذارم اما به آنها اجازه نخواهم داد در حوزه‌هایی که از سوی قرآن و سنت حضرت محمد(ص) مشخص شده، دخالت بکنند. من زندگی‌ام، امور مربوط به دختران، پسران، همسر، خانواده، همسایگان و شهرم و تمامی این مردم را در پرتو نوری که از مطالعهٔ زندگی محمد رسول‌الله(ص) بدان دست یافته‌ام، تنظیم می‌کنم.

نزاع بر سر برابری فرهنگی و خودمختاری است:

ما در جامعه‌ای چندفرهنگی زندگی می‌کنیم از اینرو نمی‌توان پذیرفت که فرهنگ انگلیسی در مقایسه با فرهنگ مسلمانان، در موضع برتر قرار دارد. تمامی فرهنگ‌ها با یکدیگر برابرند. ما [برای عمل به تمامی معتقدات مان] از تمامی حقوق برخورداریم؛ و در جریان جنگ خلیج [فارس] تمامی جهان شاهد بود که چگونه این بت‌های دروغین، این تصاویر فرهنگ‌های غربی در حال ترک برداشتن است؛ این لات و منات و هُبل [بت‌هایی که پیش از اسلام و در مکه مورد پرستش بودند و در کتاب آیات شیطانی به آنها اشاره شده است] امروز از سوی غرب و سازمان ملل متحد در حال عَلم شدن هستند.

اما اصالت تاریخی و فرهنگ در حال حاضر ابعادی جهانی دارند، آنها دربردارنده وجود سیاسی و ایدئولوژیکی هستند که چهره آنها را ترسیم می‌کند (نگاه کنید به: آپادورای، ۱۹۹۰م):

ما به کعبه و مسجدالنبی [مسجدی در مدینه که پیامبر(ص) در آن دفن شده است]، مکه معظمه و مدینه منوره با دیده احترام نگاه می‌کنیم، کسانی که بر این اماکن حاکمیت دارند، نباید واشنگتن و نیویورک را هم با همین اخلاص و صداقت بنگرند. نهایت اخلاص متوجه خداوند است و من می‌گویم که باید عدالت وجود داشته باشد. برابری وجود داشته باشد. فهم و شعور باید وجود داشته باشد، انسانیت باید وجود داشته باشد. بحران خلیج [فارس] باعث ایجاد تغییراتی خواهد شد. خداوند همواره منشأ ایجاد تغییرات است، ما نیز باید خود را تغییر دهیم. (در اینجا سخنران آیه‌ای از قرآن را تلاوت کرده و آن را به زبان انگلیسی ترجمه می‌کند) خداوند در هیچ ملتی تغییر ایجاد نمی‌کند

مگر اینکه خود آن مردم دست به ایجاد تغییر بزنند.^۱

این سخنرانی پرشور نشان می‌دهد که مسلمانان انگلیسی چگونه به همسان‌سازی اهداف عملی خود - یعنی ترویج اسلام در انگلیس به منظور صیانت از هویت اسلامی نسل‌های آینده - با هدف ترویج آرمان جهانی مسلمانان دست می‌زنند. همچنین مبارزه علیه تبعیض‌های قانونی میان مذاهب در انگلیس به عنوان بسط و گسترش جبهه‌ای وسیع‌تر و بین‌المللی در مبارزه علیه حاکمیت غرب مد نظر است. برای غلبه بر این حاکمیت و زوال ریشه‌های داخلی آن جامعه باید دست به تغییر خود بزنند. این اصل محوری برای نوگرایان اسلامی است (نگاه کنید به: احمد، ۱۹۶۷، ص ۲۶۲). در این نبرد تقسیمات ملی در جهان عرب که حاصل استثمار غرب است، عمده‌ترین نقطه ضعف به شمار می‌رود. این تقسیمات، ساختگی و از ابداعات استعمار است؛ حکام این ملل عربی دست‌نشانندگان استعمار هستند. مفهوم ضمنی آن این است که با حل این مسئله یک امپراطوری متحد اسلامی و جدید ایجاد خواهد شد که آنقدر قدرتمند است که می‌تواند با اتکا به خود با غرب مواجهه کند. در زمان برگزاری این جلسه یعنی اکتبر ۱۹۹۰م، مسلمانان پاکستانی هنوز امیدوارند که صدام حسین آن مردی باشد که می‌تواند با کسب چنین قدرتی و ایجاد اتحاد، با ارتش نیرومند خود سرسختانه در برابر غرب بایستد.

آخرین سخنران جلسه به نیاز مسلمانان بر تقویت خویش از طریق فعالیت‌های سیاسی همگانی و علنی تأکید می‌کند. او که همچون سخنران

۱. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغَيِّرَ مَا بِأَنفُسِهِمْ»: رعد / ۱۱ (م).

پیشین به زبان انگلیسی صحبت می‌کند، صدام حسین را به دلایل ذیل مورد ستایش قرار می‌دهد:

او [صدام حسین] برخی از مهم‌ترین موضوعاتی را که جهان اسلام امروزه با آن مواجه است در دستور کار مباحث بین‌المللی قرار داده است. دو خط از روزنامه امروز را که پیش رویم است، برایتان می‌خوانم. در آن نوشته شده است: «هر انسانی که برخوردار از حس ترحم و حس بشردوستانه است باید با فلسطینیان ابراز همدردی کند. آنها سرزمینشان اشغال شده است، و از هیچ گونه حقوق سیاسی برخوردار نیستند و قربانی سیاست‌های گمراه‌کننده‌ای هستند که معتقد است امنیت اسرائیل با بستن مدارس، ایجاد شهرک‌های غیرقانونی و حتی اعمال مجازات‌های دسته جمعی تأمین می‌شود». اینها سخنان رهبران فلسطینی نیست. سخنان رهبران مسلمانی نیست که صدام حسین را محکوم می‌کنند، بلکه سخنان داگلاس هرد وزیر امور خارجه این کشور است. طی ۳ - ۲۲ سال اشغال فلسطین او این سخنان را بر زبان نیاورد. او در توجیه اعمال غرب در اشغال سرزمین‌های حجاز و نجد این سخنان را گفته است. امروز کویت اشغال نشده است. کویت در دست‌های مسلمانان و اعراب است. شاید این مسئله باعث جدل و مشاجره حکام شده باشد. اما سرزمین‌های اشغالی، سرزمین فلسطین است، سرزمین کشمیر است و سرزمین حجاز و نجد است که امروز به نام خاندان حاکم بر آن، عربستان سعودی نامیده می‌شود. تنها واکنش، اعتراض و مقاومت است که می‌تواند رژیم‌های غربی را تحت تأثیر قرار داده و آنها را وادار به قبول ارزش‌های اسلام کند. و پرچمداران این اعتراضات و مخالفت‌ها مسلمانان «عادی» هستند از جمله آنها مسلمانان انگلیسی که مسلمانان واقعی‌اند چرا که در برابر رهبران

دروغینشان صف آرایی کرده‌اند.

سخنران با حمله به تلاش‌های صورت گرفته از سوی جلسه مطبوعات برای توصیف تقسیمات داخلی میان مسلمانان انگلیسی، می‌گوید:

ما، اهل السنة و الجماعة، پیروان واقعی اسلام هستیم. و این وهابی‌ها و همچنین دیوبندی‌ها (مسلمانان اصول‌گرا و اصلاح طلب) دچار حواس پرتی هستند، آنها انعکاس فرقه‌های کوچکی هستند که مهاجرت کرده و از اصل خود جدا شده‌اند. بنابراین وقتی ما خودمان را توصیف می‌کنیم، خود را نه «بریلوی» بلکه مسلمان واقعی توصیف می‌کنیم. مسلمانان انگلیس با یک بحران مواجهند؛ به خاطر اینکه اسلام در انگلیس تا حدودی متکی به پولی است که از سوی کشورهای بیگانه به اینجا می‌آید. این پول صرف ساختن مسجد در این جا، پرداخت حقوق و دستمزد برخی از ائمه جماعاتی می‌شود که منبرها را به اشغال خود درآورده‌اند.

سخنران از این ائمه جماعات می‌خواهد که در برابر فشار سیاسی سعودی‌ها مقاومت کنند و همکاری میان یک نهاد مذهبی و تمایلات تقدیرگرایانه یک جریان خاص مذهبی را آماج حملات خود قرار می‌دهد. او رسانه‌ها را به خاطر ارائه چهره‌ای نادرست از مسلمانان مورد حمله قرار می‌دهد؛ چرا که «تأثیرات جنگ صلیبی به رغم اینکه صدها سال پیش رخ داده، هنوز در ذهن و روح مسیحیان به قوت خود باقی است» [این موضوع از زمان ماجرای رُشدی بروز کرده است]، به این خاطر که «چنین رسانه‌های عظیمی در این کشور تحت کنترل و نفوذ نیروهای یهودی و صهیونیست هستند.»

در اینجا برخی از عوامل شکل دهنده جنبش‌های اجتماعی آشکار می‌شود: افزایش حس خودآگاهی، چالش برای کسب خودمختاری برای کنترل یک حوزه فرهنگی، مخالفت‌های سیاسی توده‌وار، تأکید بر هویت و به قول کاستلز تصویر «مدینه‌های فاضله واکنشی» (نگاه کنید به: کاستلز، ۱۹۸۳ م). یک جنبش اصیل ناگزیر است که فراتر از تعلقات محلی و منطقه‌ای و تعصب بر سر موضوعات جزئی حرکت کند (نگاه کنید به: هانپگان، ۱۹۸۵ م، ص ۴۴۹). سخنرانی‌هایی که در اینجا نقل شد نمایانگر فرانگری و نیز به کارگیری تمثیلات و نهادهایی وسیع‌تر برای معضلات محلی است.

زمانی که یک جنبش اجتماعی برای مؤثر بودن از یک درس و قالب محلی نسبت به مفهوم بی‌عدالتی به «یک ارزیابی ایدئولوژیک وسیع‌تری» تغییر شکل می‌دهد، این جنبش ناگزیر است که «یک برنامه عملی» نیز در پیش بگیرد. (هانپگان، ۱۹۸۵ م، ص ۴۴۶؛ به منظور آشنایی با هویت فرآیند سازمانی که تشکیل دهنده بنیان و اساس بسیج جنبش‌های قومی اجتماعی است (نگاه کنید به: ورینر، ۱۹۹۱ م). در اینجا احساس ناکامی و عجز سخنران برانگیخته می‌شود: اگر برای دیگری داشتن هویتی پوچ و بی‌محتوا کفایت می‌کند برای او سخن بدون عمل، امری پوچ و بی‌ارزش است. آنچه که سخنران از فقدان آن متأسف است، نداشتن یک سازمان و بسیج سیاسی مناسب است.^۱

امروزه جمعیت ما مسلمانان در انگلیس بالغ بر یک و نیم میلیون نفر و شاید بیشتر است [آمار رسمی تنها کمتر از یک میلیون مسلمان در

1. Castells

انگلیس را گزارش می‌کنند] اما هنگامی که آنها [سیاستمداران] درباره «خاورمیانه» و اسرائیل اظهارنظر می‌کند، توجهی به لابی مسلمانان ندارند. چرا که چنین چیزی وجود ندارد. این وظیفه رهبریت جامعه مسلمانان است که دست به ایجاد چنین اقدامی بزند؛ امروز، امسال و سال گذشته زمان چنین اقدامی بود، هنگامی که اسلام و مسلمانان انگلیس با یک بحران مواجه شدند [منظور او ماجرای سلمان رشدی است] در خوشبینانه‌ترین حالت امیدوارم این مسئله منجر به شکل‌گیری نفوذ قدرتمند و قوی مسلمانان در امور این کشور شود. إن شاء الله طی یک دوره ده‌ساله، ما باید مجلسی با پنجاه نماینده داشته باشیم. صدها عضو شورا در مجلس عضویت دارند.

این مسئله مجدداً ما را به پرسش حکایت‌مان بازمی‌گرداند: چرا سخنرانان به رغم سوابق استبدادی و خوی تهاجمی صدام حسین به او نقش یک قهرمان بالقوه و یک ناجی - و نه یک فرد شرور - می‌دهند؟ پاسخ سؤال را می‌توان در لایه‌لای نقش فرمانبردار و مطیعی که در جریان روایات و اسطوره‌های سوزناک به فعلیت درمی‌آید، پیدا کرد. پاکستانی‌های مقیم انگلیس به عنوان یک اقلیت فرهنگی محصور در غرب، در حال تجربه جدیدی هستند و آن اینکه به موازات آنکه خودمختاری و کنترل فرهنگی خویش را روز به روز بیشتر از دست دهند، اقامت دائمی‌شان در انگلیس بیشتر پذیرفته می‌شود. از این رو اقامت با ترس رو به افزایش نسبت به دامنگیر شدن «از کارافتادگی ساختاری» ملازم است (نگاه کنید به: گیرینگ، ۱۹۷۳ م). تهدید این بیماری فلج‌گونه، برای سخنرانان این جلسه کابوسی بالقوه است. ترسی پنهان در درون روشنفکران و وعاظ محلی و فعالان غیرروحانی، تهدیدات و خطرات

ضمنی آن حتی واقعیات روزمره نژادپرستی را نیز دربر می‌گیرد. فقدان خودمختاری فرهنگی خصوصاً در حوزه امور آموزشی مشهود است. به همین دلیل، سخنران از اینکه در این حوزه «تبعیض مطلق» و تبعیض آشکار وجود دارد، لب به شکایت می‌گشاید، در حالی که کلیسای انگلیس، مدارس کاتولیک و یهودی از کمک‌های دولتی برخوردارند، مسلمانان از این حقوق محرومند، «وزیر آموزش و پرورش جهت استنکاف از اعطای کمک‌های دولتی به مدارس مسلمانان، مُشتی دلایل غیرمنطقی را بیان کرد.» بار دیگر جهت خودیاری و فعال بودن فراخوان می‌شود و سخنران با توسل به مسلمانان متمول از آنها برای ساخت مدارس اسلامی به مدت چند سال کمک می‌طلبد، «تا زمانی که ما قادر باشیم دولت انگلیس را وادار به پرداخت کمک‌های دولتی جهت اداره این مدارس بکنیم»؛ او مکرراً به ضعف و سستی مسلمانان اشاره می‌کند:

ما یک میلیون مسلمان هستیم. اما حتی نمی‌توانیم پنج‌هزار نفر را در مقابل دفتر نخست‌وزیری جهت اعتراض به اصول غیر انسانی و بی‌عدالتی بسیج کنیم. خانم تاچر در کنفرانسی دربارهٔ بچه‌ها در مقر سازمان ملل حضور داشت. تعدادی از بچه‌های مسلمان انگلیسی (متولد انگلیس) هستند که به خاطر قوانین مهاجرت، پدرانشان نمی‌توانند با آنها زندگی کنند. به خاطر قوانین مهاجرت، پدرانشان در شرف اخراج از انگلیس هستند. چرا ما مردمانی اینچنین مرده و بی‌روح هستیم که حتی نمی‌توانیم برای احقاق حقوقمان قیام کنیم؟ من نمی‌گویم که شیشه و پنجره‌ها را بشکنید، اما مبارزه کنید، با ملحق شدن به جریان‌ات سیاسی در این کشور برای دفاع از حقوقتان مبارزه کنید، با ملحق شدن به تظاهراتی که برگزار می‌شود و با برپایی برخی از

راهپیمایی‌ها در شمال و جنوب کشور حقوقتان را مطالبه کنید؛ چرا که تا وقتی طفل گریه نکند مادرش به او شیر نمی‌دهد. ما جامعه‌ای آسیایی هستیم و برای حفظ حقوقمان ناگزیر از مبارزه هستیم و در این راه باید سخت مبارزه کنیم. پس، از این به بعد باید خود را برای چنین مبارزه‌ای آماده کنیم. [مسلمانان] شهر منچستر مدت‌هاست این کار را شروع کرده‌اند، دوازده سال پیش - اولین راهپیمایی به مناسبت جشن میلاد حضرت محمد(ص) در شهر منچستر برگزار شد [در حقیقت راهپیمایی‌های قبلی در شهر بیرمنگام برگزار شده بود] - و حالا من می‌گویم که در سایر موضوعات نیز شهر منچستر باید راهبر سایرین باشد... این جشن فقط جشن میلادالنبی(ص) نیست، بلکه وسیله‌ای برای مبارزه و احقاق حقوقمان نیز هست.

اسلام، تجدّد و مبارزه برای آزادی

«چرا ما مردمی چنین بی‌روح و مرده هستیم؟» این سخنان را از اعماق وجود غیرروحانیون و فعالان سیاسی می‌شنویم که از طریق سخنان عوامانه و آمیخته با واقعیات عینی دعوت به اقدامات عملی می‌کنند. از این رو اکنون مروری بر این مبلغین فراموش شده اسلام می‌کنیم. جلسه شهر منچستر از سوی قائم مقام (خلیفه) محلی فرقه صوفی قادری - مقیم در انگلیس - سازماندهی شده بود و بسیاری از شرکت‌کنندگان در این جلسه پیروان این فرقه بودند. پیروان فرقه تصوف نه تنها عید میلادالنبی(ص) را جشن می‌گیرند و راهپیمایی می‌کنند بلکه برای برگزاری مراسم سالانه عرس^۱ (مراسمی که توسط صوفیان و طرفداران

1. Urs

آنها بر سر مقابر و مراقد اولیا برگزار می شود) جشنواره هایی برپا می کنند و آئین های ویژه سنتی و مذهبی همچون ایراد خطابه درباره پیامبر (ص) را بلافاصله پس از این مراسم انجام می دهند (نگاه کنید به: مالک، ۱۹۹۰ م). به عنوان جنبشی سیاسی - مذهبی، پیروان آن را مجموعاً بریلوی می نامند. در منچستر برخی از پیروان بریلوی در اطراف مولوی مسجد جامع - که افرادی بسیار تندرو هستند - تجمع کرده بودند. در راهپیمایی شان به مناسبت میلاد پیامبر (ص) این گروه عموماً بر مشروعیت خود تأکید می کردند و همچنین برتری فرقه خاص تصوف شان در شهر را مورد تصدیق و تأیید قرار می دادند (نگاه کنید به: وربنر، ۱۹۹۱ م). تندرویی آنها را می توان در قالب تهدیداتی که به واسطه باورهای فرقه ای بروز یافته، توضیح داد. (نگاه کنید به: مودودی، ۱۹۹۰ م؛ احمد، ۱۹۹۱ م). در ماجرای سلمان رشدی، توهین به حضرت محمد (ص)، کسی که عالی ترین مظهر عشق و احترام در نظر بریلوی ها و نیز کل تصوف است، باعث خشم و عصبانیت آنها شد. در بحران خلیج [فارس] حمایت از صدام حسین ناشی از گسترش موج مخالفت آنها با جنبش وهابیت و حکام سعودی این جنبش بود. چراکه وهابیه به اماکن و بقاع مقدسین مدفون در عربستان از جمله خود پیامبر (ص) بی حرمتی کرده بودند. (نگاه کنید به: احمد، ۱۹۹۱ م). من در جای دیگری درباره تناقض و تضاد جایگاه علمای جنبش بریلوی که میان موقعیت مقدسین فرهمند و نیز پیروان عوام مردد هستند، بحث کرده بودم؛ (نگاه کنید به: وربنر) در حالی که مقدسین و اولیا تمایل به واقع گرایی و عمل گرایی و آرامش و سکون در روابط سیاسی شان دارند، این علمای فرزانه و دانشمند به طور مشخص از مخالفت های اسلامی و افراطی حمایت

می‌کنند. با این حال، «بنیادگرایی» آنها شباهتی به اسلام اصطلاح طلب ندارد، اما نوعی بنیادگرایی خلسه‌انگیز و شوریده‌وار است که از اعتقاد به قدرت‌های معنوی و قدسی و نمادهای به هم تنیده در مراسم مذهبی و در اطراف آرامگاه‌ها و قبور اولیا دفاع می‌کند.

در انگلیس نیز همچون پاکستان، روحانیون اصطلاح طلب درگیر جنگ با این روحانیون مقدس مآب هستند. این جنگی است که از دو طرف، یعنی سنی‌هایی که در نظام سنتی دینی آموزش دیده‌اند و دکترهای دانشمند، اداره می‌شود. همان‌گونه که به صورت منطقی و شیوا از سوی بریلوی‌ها بیان شده، این جنگی است میان دل و عقل، عشق و علمای فضل‌فروش، ایثار و از خودگذشتگی و رعایت صوری سنن مذهبی، عرفان نمادین و واقع‌گرایی شدید، با تأکید باید گفت که این امر منازعه‌ای نوین در دوره معاصر است. طی این گفتگوی‌های آشکار و ناب مذهبی، موضوعات سیاسی گسترده‌ای مورد بحث قرار می‌گیرد و من هدفم توجه به این مسائل است.

در هم آمیختن دین و سیاست در انگلستان امروز، به طور مشخص ریشه در اشکال نامربوط و پراکنده آن در جنوب آسیا دارد. به طور کلی سیاست در میان مسلمانان سکولار کشورهای جنوب آسیا هرگز به طور کامل از توسعه مذهبی در امان نبوده است. به رغم سکولاریسم نوینی که در میان رهبران حزب مسلم لیگ آشکارا نمود یافته بود (نگاه کنید به: علوی، ۱۹۸۸م)، نبرد این حزب برای استقلال پاکستان صبغه‌ای مذهبی داشت. علاوه بر این، حزب مسلم لیگ متکی به اتحاد با سازمان‌های مذهبی بود. از این رو، به منظور بسیج حمایت‌های مردمی در پنجاب، این حزب متوسل به شخصیت‌های مقدس و مورد احترامی شد که از اعتبار

زیادی در میان رأی‌دهندگان برخوردار بودند (گیل مارتین، ۱۹۸۸م). همچنین این مسئله انگیزه مشترکی برخی از جنبش‌های مذهبی هند (از جمله بریلوی‌ها) شد تا از نهضت پاکستان حمایت می‌کردند. سایر گروه‌های اصلاح‌طلب در حالی که اهداف ضداستعماری داشتند، مخالف نهضت استقلال پاکستان بودند؛ آنها تصمیم گرفتند از حزب کنگره و وحدت هند حمایت کنند (نگاه کنید به: احمد، ۱۹۷۲م). برخی از نخبگان گروه اخیر، پس از تجزیه هند در موضع‌گیری‌های سیاسی خود تجدیدنظر کردند. از جمله موارد معروف می‌توان به گروه جماعت اسلامی به رهبری مودودی اشاره کرد که مواضعی ضد ملّی‌گرایانه و خصوصاً علیه حزب مسلم‌لیگ اتخاذ کرده بود. (بیندر، ۱۹۶۱م، ص ۹۷). در حالی که سیاستمداران سکولار متوسل به نمادهای مذهبی شده بودند، در مقابل گروه‌های مذهبی به طور فزاینده‌ای سیاست‌زده شده بودند. به طور کلی همزمان با پیشرفت جنبش ضد استعماری و در حالی که به نظر می‌رسید استقلال پاکستان قریب‌الوقوع است، عملاً تمامی گروه‌های مختلف مذهبی از مقدسین فرهمند زمین‌دار تا علمای بنیادگرای شهری از آرمان آزادی‌خواهی در برابر حاکمیت خارجی و سرکوبگر حمایت می‌کردند. با این حال مشکلات حقوق مدنی و آزادی همچنان در قلمرو حزب مسلم لیگ و نوگرایان باقی ماند.

پس از جدایی از هند، آرمان «آزادیخواهی» که تمامی نخبگان و فضایی هر فرقه و مسلکی نگرانش بودند، تحت سیاست‌های مذهبی محافظه‌کاران به فراموشی سپرده شد. در حالی که مقدسین ملّاک و زمیندار، سیاست آرامش‌طلبانه بنده‌نوازی و سروری را در پیش گرفته بودند (نگاه کنید به: شرانی، ۱۹۹۱م) علما، که بسیاری از آنها مجدداً

کارگزار حکومت شده بودند، خود دست به تأسیس احزاب سیاسی زدند که برای به دست آوردن قدرت چانه‌زنی و یا نفوذ بیشتر در ساخت دولت، در کنار و یا علیه یکدیگر به مبارزه پرداختند. (احمد، ۱۹۷۲م)

با وجود این، بدون توجه به گرایش‌ات و وابستگی‌های سیاسی، به نظر می‌رسید که همواره ایجاد یک نظام سیاسی کاملاً سکولار در پاکستان غیرممکن است. مثلاً حزب مسلم لیگ و همچنین حزب مردم که با برجستگی سوسیالیستی در انتخابات غرب پاکستان به پیروزی دست یافتند، از وجهه اسلامی بهره بردند و به نظر می‌رسید که به شکلی فزاینده از حمایت و ملاطفت مقدسین در جهت بسیج حمایت‌های سیاسی استفاده کرده‌اند (نگاه کنید به: شرانی، ۱۹۹۱م). ملی‌گرایی در پاکستان به شکلی ناگسستنی با اسلام درآمیخته، که توجیه‌کننده وجود هر دولتی است و تا به حال نیز ثابت شده که جدایی این دو غیر ممکن است.

از این رو در یک سو، علمای میانه‌رو و جزم‌گرای خشکه مقدس قرار دارند و در مقابل آنها صف مقدسین آرامش طلب و احساساتی و آتشین مزاج و نیز علمای توده‌گرا قرار دارند. همچون گذشته منافع علمای هر دو گروه عمدتاً در گرو افزایش نفوذ سیاسی آنها در دولت و یا اجتماع محلی است؛ آنها علاقه‌ای به آزادی‌های مدنی، برابری‌های اقتصادی و یا حقوق دموکراتیک ندارند. اینها همواره مسائلی بود که مرتبط با سیاست‌های گروه پاکستانی سکولار و یا «نوگرا» است. اما در سوی دیگر عامل سومی وجود دارد که معمولاً در بحث‌های مربوط به گروه‌های سیاسی - مذهبی پاکستان نادیده گرفته می‌شود و آن عنصر واعظین غیرمعمم است؛ آنها روشنفکران فراموش شده از میان رهبران جامعه هستند که به امور سیاسی در مساجد می‌پردازند. آنها هستند که در عصر

احیای اسلامی، احساسات و هیجانات عامه مردم را تحریک کرده و به بسیج فزاینده‌ای که منجر به افزایش افراطی‌گری در جنبش‌های اسلامی معاصر شده، کمک می‌کنند.

مسجد، اجتماعات و وعظ غیرروحانی

یکی از سخنرانان حاضر در جلسه مورد بحث چنین اظهار می‌دارد:

نهایت اخلاص متعلق به خداوند است و من معتقدم که باید عدالت وجود داشته باشد، باید برابری باشد، باید فهم و شعور وجود داشته باشد، باید انسانیت وجود داشته باشد. «حرکت از خدا به سوی آزادی و برابری قیاسی نیست؛ این مسئله امری شهودی و احساسی است. ما به خداوند و رسولش (ص) عشق می‌ورزیم، از این رواز رهبران آزمند و مستبد بیزاری می‌جوییم.

همچون وعظ غیرکشیش کلیسای متدسیت^۱، این مردان که با مساجد در ارتباطند صرفاً برای مردم عادی - و نه ضرورتاً در جهت ایجاد مؤسسات مذهبی به منظور ترویج نوع خاصی از اسلام - صحبت می‌کنند. در حقیقت تأکید من بر این است که آنها با همان آهنگ سیاسی برای جنبش‌های اسلامی مسلمان و یا فرقه‌ای صحبت می‌کنند که بدان وابستگی و گرایش دارند.

این وعظ غیرروحانی، تغییراتی بنیادین و افراطی در شیوه سخنرانی‌ها ایجاد کرده‌اند. آنها نه به سلطه‌گرایی اسلامی بلکه به محبت، برابری و آزادی‌های فردی از نوع اسلامی معتقدند. با این حال هنوز

1. Methodist

تنش‌های پنهان میان محبت و سلطه‌گرایی در درون خود جنبش نیز مشهود است (همان گونه که در مُتدیسَم وجود داشت). بریلوی‌ها نیاز ندارند که ثروتمند، دانشمند، تحصیلکرده و یا سرشناس باشند. برای اینکه مسلمانان خوب و مؤمنی باشند، تنها چیزی که نیاز دارند عشق و محبت به پیامبر(ص) و اولیا او است. این جنبش اصولاً جنبشی مساوات‌طلب است. با وجود این، در همین حال رهبران این جنبش یعنی شیوخ و بزرگان اهل تصوف به شکلی تناقض‌آمیز گرایش شدیدی به سلطه‌گری دارند. این دقیقاً به این دلیل است که آنها به لحاظ معنوی از یک برتری، از زمان تولد و ریاضت‌طلبی نسبت به سلاطین و حکام سکولار، قدرتمند و ثروتمند برخوردارند، به همین دلیل پیروانشان تصور می‌کنند که می‌توانند مشروعیت رهبران فوق‌الذکر را به چالش کشیده تقاضای برابری سیاسی و حقوق اقتصادی بکنند. نمایندگی مقدسین و فرزندان از سوی دانشمندان و علمای خاورمیانه منجر به ارائه یک الگوی دوگانه، متناوب، ظریف و منطقی شده که نتیجه آن ظهور برخی تضادها است: مقدسین و دانشمندان، قبیله و شهر، التقاط‌گرایی و اصلاح‌طلبی، همبستگی و زوال، اخلاص و دانش، کثرت‌گرایی و تک‌گرایی، ریش سفیدی سلسله مراتبی و مساوات‌طلبی، مدارا و بنیادگرایی (به عنوان مثال نگاه کنید به: گلنر، ۱۹۸۱ م). با این حال، آنچه را که این مُدل دوگانه در مورد کشورهای جنوب آسیا از پوشش دادنش ناتوان است، حضور نه تنها دو بلکه سه گونه اجتماعی متقابل و مستقل از مقدسین، دانشمندان و غیرروحانیون است که در یک جنبش با یکدیگر متحد شده‌اند. آنها در میان خود به بحث و مذاکره درباره تفاسیر بدیع ارائه شده پیرامون اختلاف عقاید مذهبی در اسلام معاصر می‌پردازند.

تردید میان آرامش‌گرایی یا محافظه‌کاری و توده‌گرایی افراطی از جمله این مسائل داخلی است و در رأس همه تفاسیر سیاسی از وقایع مختلف است؛ اینکه چرا که اینها بر روی بازیگران تأثیرگذار است، تفاوتی ندارد چه اینکه اینها بازیگران مستقیم باشند و یا به عنوان اعضای جوامع اسلامی بزرگتر، ملی و فراملی مطرح باشند. برچسب «مسلمانان خیابانی» دادن به این وعظ غیرروحانی - همان گونه که تامسون در ارتباط با «شورشیان» نان در انگلیس بحث کرده - نوعی اشتباه در برداشت از میزان سازماندهی و عقلانیت سیاسی - اخلاقی مسلمانان شهرنشین است (تامسون، ۱۹۷۱م).

سخنرانی‌های ارائه شده در تالار اجتماعات شهر منچستر تلفیقی بود از الهیات، به خصوص عشق آمیخته با احترام نسبت به پیامبر(ص) و حیات طیبه‌اش، و نیز تأکیدی بر احساس غرور و افتخار و بی‌نظیر بودن هویت اسلامی، و در همان حال وقوع چالشی تند به منظور ایجاد نظم، بود. این حمله سه جانبه بود: حمله علیه بی‌عدالتی‌های حقوق بین‌الملل و تصمیم‌سازی‌های جهانی، چرا که هر دو به منافع ملی مسلمانان بی‌توجه‌اند؛ حمله علیه رژیم‌های نامشروع و فاسد حاشیه خلیج [فارس] که منکر حقوق اقتصادی «مسلمانان عادی» هستند؛ و حمله علیه تبعیضات قانونی در انگلستان که مسلمانان محلی را از حقوق شهروندی‌شان محروم می‌کند. مورد آخر بی‌واسطه و مستقیماً به منافع داخلی مسلمانان انگلیسی اشاره می‌کند، چرا که در غیر این صورت سخنرانان تصور می‌کردند که آنها تنها مجاز به سخنرانی و بیان شکایات خاص خود در قالب عبارات کلی و در سطحی عمومی و جهانی هستند. برای بیان مخالفت‌های عقیدتی خود، سخنرانان متوسل به موضوعاتی

می شوند که احتمالاً قابلیت برانگیختن فراخوان‌های سیاسی و در گستره‌ای جهانی برای «عدالتخواهی» دارند. (در ارتباط با چنین موضوعاتی نگاه کنید به: احمد، ۱۹۹۲م، صص ۶-۱۹۵). در نتیجه رادیکالیسم مهارنشده حصار نیز در این جهت قرار می‌گیرد.

با بررسی «بخش‌های کارگری» در انگلیس مشابهت‌های دیگری در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم قابل طرح است. مسجد نیز همچون یک کلیسای کوچک که مرکز امور اجتماعی است کارگران مهاجر را به فعالیت‌های اجتماعی جلب می‌کند. مسجد بنیانی برای آموزش نظم جمعی، سازماندهی و جمع‌آوری اعانه در داخل گروه، سکوی پرش به سوی اتحادهای سیاسی ملی و منطقه‌ای و جایگاهی برای فراگیری بحث و جدل‌های سیاسی با مخالفان است.

ارتباط مقدسین و دکترهای تحصیل کرده در میان بریلوی‌ها بدین معنی است که این جنبش یک سازمان قدرتمند شهری و در عین حال روستایی است. در حقیقت جنبش ارتباطی ارگانیک میان شهر و روستا ایجاد می‌کند و کلبه‌ها و شعبه‌های محلی و مساجدش سرپناه و مراکز تجمعی برای مسافرین مهاجر فراهم می‌کند. مساجد - به صورت جمع، چرا که در شهرهای مختلف انگلیس رشد و گسترش پیدا کرده‌اند - نه تنها از سوی کارگران پاکستانی تبار کارخانه‌ها بلکه از سوی صاحبان مغازه‌های کوچک، تجار بازار، تولیدکنندگان جزء، صنعتگران، شاغلین و تعداد معدودی از بازرگانان بزرگ حمایت می‌شوند (نگاه کنید به: وربنر، ۱۹۹۰م، فصل ۱۰). اینها همگی مردانی هستند با احساس غرور شخصی، که خود معیاری برای خودمختاری شخصی است. و این احساس باعث می‌شود که افراد درباره حقوق مربوط به خودشان به

عنوان شهروندان و کارگرانی مؤثر و ثمربخش نقطه نظرات محکمی داشته باشند. آنها افرادی نیستند که بتوان آنها را به هر طرفی راند. با وجود این آنها از قدرت و نفوذ سیاسی در انگلستان برخوردار نبوده و این ناتوانی در سال‌های اخیر و در ماجرای سلمان رشدی، افزایش عمومی آزارهای نژادی و بحران خلیج [فارس]، نمود بیشتری داشته است.

در انقلاب ایران نیز می‌توان تشابهاتی را دید که استدلال می‌شود در این انقلاب بازاری‌های شهرنشین نقش مهمی ایفا کردند. تحلیل‌گران نشان داده‌اند که اسلام شیعی مقوله شهادت را متحول کرده و آن را از یک تفسیر نمادین و ساکن، به نگرشی مثبت و به عنوان فداکاری شخصی برای دستیابی به یک آرمان تغییر داده است. (نگاه کنید به: هگلند، ۱۹۸۳م) رادیکال شدن طبقات شهری ایران ناشی از پاسخی بود که آنها در برابر حمله مستقیم حکومت علیه روحانیت و طبقات کارگر و متوسط جامعه احساس می‌کردند؛ طبقاتی که به طور نسبی از آزادی عمل برخوردار بوده و به لحاظ اجتماعی در وضعیت دستخوش تغییر و دگرگونی بودند.

مساجد، کانون‌های مرکزی فعالیت اجتماعی برای جوامع محلی و مسلمان‌نشین انگلیس هستند. مساجد، متخصصین مذهبی مسلمان و فعالان محلی این جامعه را گرد یکدیگر جمع می‌کنند و گفتگوهای صورت گرفته میان این دو گروه که به طور علنی در مراسم عمومی و یا جلسات مذهبی صورت می‌گیرد، موجب ایجاد آگاهی‌های سیاسی بیشتر حتی در درون گروه‌هایی همچون بریلوی‌ها و طرفداران‌شان می‌شود که در وضعیت عادی صیغه‌ای فرصت طلب و آرامش‌جو دارند. با وجود این، تا همین اواخر، اغلب مساجد در بریتانیا و اکثر رهبران مذهبی به لحاظ

سیاسی، دستخوش نوعی درون‌گرایی بودند و عمدتاً درگیر نزاع‌های مخرب مذهبی و منازعات فرقه‌ای بودند (نگاه کنید به: وربنر، ۱۹۹۱م، الف) انتشار کتاب آیات شیطانی نقطه عطفی در این زمینه بود: چرا که این مسئله نیاز به چارچوب‌های سازمانی وسیع‌تر را همچون ارائه برنامه‌های کاری جدید برای اقدام جمعی مشترک آشکار ساخت که به منظور به چالش کشیدن دولت در قوانین جاری نیازمند به آنها بودند. بحران خلیج [فارس] نیاز به اعتراضات سیاسی را تشدید کرده و به فلسفه سیاسی که از منابع و ترتیب نهادی مساجد ارائه می‌شد، پیچیدگی بیشتری دارد.

نتیجه: روایت‌های جهانی رقیب، تمثیل‌های محلی پُر تنش

پاسخ مسلمانان پاکستانی مقیم انگلیس به بحران خلیج [فارس]، شبیه و یا حتی بخشی از یک پاسخ فراملی از سوی مسلمانان جهان اسلام بود (نگاه کنید به: پیسکاتوری، ۱۹۹۱م) که از این منظر، منعکس‌کننده «چشم‌اندازی» جهانی است (آپادورای، ۱۹۹۱م) و از سوی رهبران فِرَق عمده و رسانه‌های اسلامی که منعکس‌کننده نقطه‌نظرات ایشان هستند، مشروع جلوه داده می‌شوند. این روایت یک روایت جهانی است. اما عوارض محلی و داخلی آن نیز به روشنی منعکس‌کننده و متضمن رقابت‌های داخلی میان طیف گسترده‌ای از جنبش‌های اسلامی جهانی در انگلیس بر سر کسب قدرت و نیز سلسله‌های مختلفی از تصوف که در یک شهر به خصوص برای کسب سلطه و برتری در حال رقابت‌اند، است. لازم است برای تبیین نمادی از مقاومت و تفسیر این نماد با عبارات و واژگان محلی بر تعهد به یک عمل داخلی و محلی تأکید کند. اگر بهانه و دستاویز آن اسلامی و جهانی بود، متن و زمینه‌اش انگلیسی بود.

به منظور عبور از حکایت و فهم یک جنبش اجتماعی، نیازمند به حرکت در ورای عبارات ایدئولوژیک و کشف این نکته هستیم که تناقضات ساختاری آن در کجا قرار دارد. چگونه بسیج سیاسی به شکلی تجربی صورت می‌گیرد. این حقیقت که فراخوانی خطبای غیرروحانی به اقدام عملی به ندرت فراتر از یک سخنرانی تند می‌رفت، احتمالاً در بلندمدت برای مخاطبان‌شان به منبعی از دلسردی و سرخوردگی تبدیل می‌شود. اما به عنوان پاسخی خودجوش به وقایع اخیر، حکایت‌های ارائه شده درباره وقایع جاری جهانی موجب احیای هویت‌های اسلامی محلی و احساس قدرتمندی آنها شد. این موضوعات و حکایات، «چیزهای خوبی برای فکر کردن» و «گفتن» و یا روایت کردن بودند.

در یک هنرنمایی منتقدانه اخیراً کریستوفر نوریس^۱، مقاله ژان بودریار^۲ را که دو روز پیش از آغاز جنگ خلیج [فارس] در روزنامه گاردین به چاپ رسیده بود، مورد حمله قرار داد. بودریار در مقاله‌اش استدلال کرده بود که جنگ هرگز به وقوع نخواهد پیوست؛ چرا که این مسئله تنها «توهمات مجعول رسانه‌های گروهی» است؛ در عصر اتم «اندیشیدن درباره جنگ امری بسیار مشکل است مگر به عنوان مسئله‌ای پوچ و بی‌محتوا» (نوریس: ۱۹۹۱ م، ۱۱) نوریس این عنوان را به منزله نمونه‌های تند از اندیشه پُست‌مدرنیستی (نوعمل‌گرایی، ساختارشکنی) در نظر گرفته که واقعیت را متنی می‌کند^۳ میان واقعیت و خیال است. نوریس استدلال می‌کند که پیامد یک چنین تمایلاتی حتی منجر به انکار احتمال گفتگو میان دیدگاه‌های مخالف در جوامع روایی مختلف بر سر حقایق

1. Christopher Norris

2. Jean Baudrillard

3. Textualize

خواهد شد. در مقابل، اگر حقیقت این باشد که «فکر کردن چیز خوبی است»، آنگاه پُلی بر روی شکاف‌های عمیق روایی در جوامع زبانی وجود نخواهد داشت.

برخلاف این نظر، او اظهار می‌دارد که تمامی سبک‌های روایی حتی علمی - تخیلی، به نوعی خاستگاهی در عالم تجربه دارند، از این رو برای قضاوت و ارزش‌گذاری باید آنها را با مقیاس‌های منطقی سنجید. او می‌گوید که بدیهی است حکایت‌ها و روایات ارائه شده از جنگ خلیج [فارس] عمدتاً محصول تبلیغات رسانه‌های غربی است و نمی‌توانند از بین رفتن صدها عراقی و جنایات شیعی را که متحدین غربی مرتکب شدند، پنهان کنند. از این رو او نه تنها مخالف بودریار است، بلکه با مایکل ایگناتیف^۱ نیز که با استناد به مقاله ادگار مورن^۲ در نشریه لوموند، اقدام به نوشتن مقاله در آبرور کرده، به مخالفت برمی‌خیزد. ایگناتیف استدلال می‌کند که هرگونه گسترش و توسعه جنگ تنها به منظور خدمت به حفظ و حراست از جایگاه‌های اخلاقی مردم صورت می‌گیرد که پیش‌تر آن را کسب کرده‌اند. از این رو جنگ تنها مواجهه‌ای میان «اخلاقیات کور»^۳ است. (نوریس ۶۲، ۱۹۹۱م)

گرچه نوریس، مورد متقاعدکننده‌ای درباره ریشه داشتن روایات در عالم تجربه بیان می‌کند اما او در ارائه دلیل برای روایات چندگانه‌ای که درباره بحران خلیج [فارس] مطرح شده، ناتوان است. در صحت و درستی حقایق بحران هیچ‌گونه منازعه‌ای نیست. چالش در آنها چیز جدیدی را نمایان نمی‌کند. مشکل مربوط به تفسیر است؛ مشکل جزمیت

1. Micheal Ignatief

2. Edgar Morin

3. Blind Moralities

دیدگاه‌ها و نظریات است. مشکل اینجاست که تعریف روشنی وجود ندارد از اینکه چه چیزی قدسی یا کفرآمیز، روا یا ناروا، و فرومایه یا متهوّرانه است.

در بحران خلیج [فارس]، بخش مخاطره‌آمیز موضوعات اخلاقی «اصالت تاریخی» گذشته، حال و آینده است. حقایق که از منظرهای مختلف مورد توجه قرار گرفته بود، منجر به پیش‌بینی‌های متفاوت نسبت به پایان حکایت و نمایش می‌شد. خواندن انگیزه‌ها، مقاصد و شخصیت‌های داستان به عنوان راهنمای اقدامات آینده، به شدت متفاوت از یکدیگر بود. نهایتاً به نظر می‌رسید که این شخصیت بازیگر داستان است که بر مبنای اعمال گذشته، تعیین‌کننده مدینه فاضله اسلامی بود. خود پیشگویی تصادفات، موضوعی برای خواندن علل انگیزه‌ها و شخصیت‌های داستان بود. به علاوه خطرات و تخلفات قابل درک نیز در قالب‌های مختلف از جمله بلایای طبیعی، حیات بشری، عدم نظارت بر تکثیر سلاح‌های هسته‌ای، فروپاشی اقتصاد جهانی، تهدید تمامیت ارضی و ملی، تهدید نظم جهانی و بین‌المللی، تهدید سیطره اسلامی تمامی اینها واقعیاتی اخلاقی بودند که برای طرح یک نقشه معنادار و دارای ارتباط منطقی، در کنار یکدیگر قرار می‌گرفتند. به تمامی اینها باید مسئله تاریخ واقعی، اهمیت مسائل وابسته به قضایای استعماری و پسااستعماری، و مشکل پنهان‌سازی را افزود. در موضوعات اخلاقی و سیاسی اغلب اوقات این حقایق نیستند که مورد بحث و مشاجره‌اند، بلکه رتبه‌بندی حقایق و واقعیات در قالب انگیزه‌های پنهان است که مورد اختلاف است. یک طرح کلی دراماتیک، یک روایت، سرانجام کاشف احساسات بشری از قبیل حرص، ستم، شرافت، انسانیت، عدالت، جنون، شرارت،

غم و مسئولیت است.

هرگونه روایت و برداشت اخلاقی ریشه در واقعیات دارند. از این رو متکی بر تجسم فضایی و یا نیازمند به تمرکز بر یک کانون مشخص هستند (ریمون - کنان ۱۹۸۳ م). در توضیح یک روایت ما نیازمند به «تصور مجدد فرضیات اخلاقی یک ساختار اجتماعی دیگر هستیم». این به معنای انکار وجود واقعیات تلخ (و یا تصاویر آنها) و بحث منطقی بر سر آنها نیست: جنگ خلیج [فارس] به وقوع پیوست و حیات بشری، محیط زیست، شهرها و جنگ افزارهای نظامی زیادی تخریب شدند. فلسطینی‌ها از کویت اخراج شدند. کردها و شیعیان هدف نسل‌کشی قرار گرفتند. راکتورهای هسته‌ای تخریب شدند، موشک‌های زیادی از کار افتادند و تخریب شدند، چاههای نفت شعله‌ور و مهار شدند، تحریم‌هایی با تأثیر کم، تحمیل شدند و در نتیجه رئیس جمهور، بوش، در انتخابات شکست خورد در حالی که صدام حسین جان سالم به در برد تا داستان را روایت کند. تمام اینها واقعیت است، هیچ‌یک از داستان‌سرایان (مسلمانان، آمریکایی‌ها، طرفداران محیط‌زیست، طرفداران همکاری جهانی، سوسیالیست‌ها، کاپیتالیست‌ها) نمی‌توانستند همه اینها را پیش‌بینی کنند. این موارد، تنها سناریوهای محتمل و پتانسیل‌هایی برای بیم و امید بود. ارسطو در اثر معروف خود، سیاست، این‌گونه استدلال می‌کند:

وظیفه شاعر توصیف است. البته نه توصیف چیزی که اتفاق افتاده، بلکه توصیف چیزی که احتمالاً به وقوع خواهد پیوست... از این رو شاعری امری است عمدتاً فلسفی و نوعی حکاک‌ی است که مهم‌تر از تاریخ است؛ چرا که گفته‌هایش بیشتر نشأت گرفته از طبیعت است تا جهان... هر آنچه انسان را متقاعد کند امری محتمل است.

بیانات قانع‌کننده از مواد خام واقعی و با بهره‌گیری از اخلاق سیاسی خاص، حکایتی محتمل را می‌سازند. طرح داستان می‌تواند درباره یک گروه جهانی و عالم‌گیر باشد. تمثیل، قضاوتی محلی است و منعکس‌کننده معضلات، ترس‌ها و خواست‌های محلی است. اما روایت باید بازگوکننده داستانی قابل توجه باشد که ارزش گفتن داشته باشد. زمانی که جنگ آغاز و به شکست می‌انجامد، دیگر نکته خاصی برای ادامه روایت این داستان خاص وجود ندارد. جالوت، داود [(ع)] را مورد ظلم و آزار خود قرار داده بود. یک داستان بدون حادثه ارزش گفتن ندارد. خطیبان غیرروحانی که امیدهای خود به پیروزی را در قالب روایت برای دیگران بازگو می‌کردند، تصورات خود را به سمت دیگر موضوعات جهانی همچون مسائل بوسنی، کشمیر و فلسطین تغییر دادند.

با این حال در اوج بحرانی که بر جنگ خلیج [فارس] سایه افکنده بود، لحظه‌ای بود که در آن تصور روایتی از پیروزی (داستان دلنشینی از قهرمان‌گرایی) ظاهراً انعکاسی از یک امر ممکن بود. تحت چنین شرایطی شاید تعجب‌آور نباشد که روحانیون و خطبای غیرروحانی جنبش بریلوی در انگلستان، به هزینه‌ای که ممکن بود برای حمایت تناقض‌آمیزشان از صدام حسین بپردازند، توجه چندانی نداشتند. گرچه اظهاراتشان صرفاً نیمه رسمی بود و اغلب تندترین اظهاراتشان را که در مصاحبه‌های عمومی با رسانه‌ها بیان شده بود، تکذیب می‌کردند، اما کاملاً روشن بود که می‌خواهند جامعه بزرگ انگلیسی از نارضایتی آنها آگاه شود. سخنانشان وجهه‌ای منازعه‌آمیز داشت، گرچه کاملاً بر روی آن تمرین نشده بود اما عمدتاً چهره‌ای اعتراض‌آمیز داشت تا اقدامی عملی؛ نوسان میان امیدهای آرمانی زودگذر و موقت جهت ایجاد حاکمیت

اسلامی و احساس ضعف شدید جمعی در سخنانشان مشهودتر از هر نوع عزمی برای ورود به اقدام سیاسی عملی بود. در میان این نوسانات آنچه که به تفصیل و دائماً بیان می شد، بیانات سیاسی برگرفته از مذهب بود. سخنانی متناقض که در رأس همه گریبانگیر جایگاه خاص مسلمانان پاکستانی مهاجر و مقیم انگلستان به عنوان «مسلمان عادی» در انگلستان و در گستره‌ای وسیع‌تر و در عرصه بین‌المللی و جهان اسلام بود.

آشنایی با مؤلفان

اکبر اس. احمد

عضو هیئت علمی دانشکده سلوین^۱ در دانشگاه کمبریج^۲ است و تا این اواخر عضو کالج اقبال لاهوری در همان دانشگاه بود. او در پاکستان کتاب‌های زیادی درباره اسلام نوشته است. از جمله: کشف اسلام: درک تاریخ و جامعه مسلمانان (انتشارات روتلج^۳ و کیگان پاول^۴، ۱۹۹۸ م) و کتاب پست‌مدرنیسم و اسلام: تنگناها و امیدها (روتلج، ۱۹۹۲ م). کتاب اول را بی‌بی‌سی به یک مجموعه تلویزیونی تبدیل کرد و مبنای کتاب اخیر وی، اسلام زنده (بی‌بی‌سی، ۱۹۹۳ م) همان کتاب اول است.

ریچارد تی. آنتون^۵

وی بر مبنای سفرهای تحقیقاتی خود به کشور اردن سه کتاب نوشته است که عبارت‌اند از: روستای عرب: مطالعه ساختار اجتماعی جامعه در حال

1. Selwyn.

2. Cambridge.

3. Routledge.

4. Kegan Paul.

5. Richard Antoun.

دهقانی کارگری اردن (انتشارات دانشگاه دولتی نیویورک، ۱۹۹۷م)؛ و مبلّغین مسلمان در دنیای جدید: مطالعه موردی اردن با چشم انداز تطبیقی (انتشارات دانشگاه پرینستون^۱، ۱۹۸۹م). وی همچنین در حال نوشتن کتابی است که در آن، پیامدهای مهاجرت مردم اردن به اروپا، آسیا، آمریکای شمالی و کشورهای حوزه خلیج فارس، برای تحصیلات عالی و کار را مورد بحث و بررسی قرار داده است.

ابوبکر آ. بقادر^۲

وی در سال ۱۹۵۰م در عربستان سعودی (مکه) به دنیا آمد. او دانش آموخته دانشگاه ویسکانسین - مدیسین^۳ است و هم اکنون در دانشگاه شاه عبدالعزیز در جدّه تدریس می کند. حوزه مطالعاتی بقادر انسان شناسی از دیدگاه اسلام، تئوری اجتماعی و جامعه شناسی است. وی چند مقاله و کتاب به زبان عربی و تعدادی مقاله به زبان انگلیسی نوشته است. برخی از آثار تألیفی این متفکر عبارت اند از: اسلام و گفتمان انسان شناسی معاصر؛ اسلامی کردن علوم اجتماعی؛ قوم نگاری یک مکتب قرآنی در مکه؛ پیمان ازدواج در جدّه (عربستان سعودی)؛ ترور نور: مجموعه داستانهای کوتاه از عربستان سعودی و علما و دولت - مکت جدید.

هاستینگز دونان^۴

وی در رشته انسان شناسی اجتماعی در دانشگاه کوئینز بلفاست^۵ دانشیار است. او نویسنده کتاب ازدواج در میان مسلمانان: سلیقه ها و انتخاب در

1. Princeton University.

2. Abubaker Baqader.

3. Winsconsin - Madison.

4. Hastings Donnan.

5. Belfast Queens University.

شمال پاکستان است و در تألیف کتاب‌های زیر هم مشارکت داشته است: اقتصاد و فرهنگ در پاکستان: مهاجران و شهرها در یک جامعه اسلامی؛ دیدگاه‌های مرزی: انسان‌شناسی مرزها؛ درون خانه: خانواده و جنسیت در پاکستان. افزون بر اینها او در نگارش چند کتاب راجع به ایرلند نیز نقش داشته است. از سال ۱۹۹۳م تاکنون ویراستار مجله انسان^۱ (نشریه مؤسسه انسان‌شناسی سلطنتی) است.

ارنست گلنر^۲

تا چندی پیش استاد رشته انسان‌شناسی اجتماعی در دانشگاه کمبریج بود. برخی از آثار وی عبارت‌اند از: جامعه مسلمانان؛ پست‌مدرنیسم، عقل و مذهب. وی هم اکنون مدیر تحقیقات در مرکز مطالعات ملی‌گرایی در دانشگاه مرکزی اروپایی در پراگ^۳ است.

توماس گرهللم^۴

وی استادیار رشته انسان‌شناسی اجتماعی در دانشگاه استکهلم سوئد است. تخصص او در زمینه مسائل خاورمیانه است و کتاب بازار، مسجد و مفرج^۵، که به بررسی بی‌عدالتی اجتماعی در یمن شمالی می‌پردازد، نوشته او است. وی همچنین در زمینه اسلام در غرب نیز مطالعاتی را انجام داده و در نوشتن کتاب حضور تازه اسلام در اروپای غربی همکاری داشته است. آثاری نیز در زمینه انسان‌شناسی در سوئد به چاپ رسانده و با همکاری لینا گرهللم کتاب دکتر شاتن^۶ را نوشته است (۱۹۹۲م). گرهللم

1. Man.

2. Ernest Gelner.

3. Central European University.

4. Tomas Gerholm.

5. Market, Mosque and Mafraj

6. Doktorshatten

سال‌ها عضو هیئت تحریریه مجلهٔ اتنوز^۱ بوده و هم‌اکنون سرگرم مطالعه دربارهٔ علل پیدایش و سقوط سرمایه‌داری در مصر (اسکندریه) است.

فرد هالیدی

وی در دانشگاه آکسفورد در رشته‌های سیاست، فلسفه و اقتصاد تحصیل کرده است. چندی پیش از مرکز مطالعات شرق‌شناسی و آفریقا واقع در لندن درجهٔ کارشناسی ارشد و از مدرسهٔ اقتصادی لندن مدرک دکتری گرفته است. از سال ۱۹۷۴ م تا ۱۹۸۲ م. عضو مؤسسه چندملیتی (در آمستردام و واشنگتن) بوده و از سال ۱۹۸۳ م به بعد در رشتهٔ روابط بین‌الملل در مدرسهٔ اقتصادی لندن تدریس می‌کرده است. کتابهای وی عبارت‌اند از: کشورهای عربی بدون سلطان (۱۹۷۴)؛ ایران، دیکتاتوری و توسعه (۱۹۷۸ م)؛ تهدید شرق (۱۹۸۲ م، با همکاری مکسین مولینو^۲)؛ انقلاب اتیوپی (۱۹۸۲ م)؛ جنگ سرد دوم (۱۹۸۳ م)؛ جنگ سرد و جهان سوم (۱۹۸۲ م)؛ انقلاب و سیاست خارجی: مطالعهٔ یمن جنوبی بین سال‌های ۱۹۶۷ تا ۱۹۸۷ م (۱۹۹۰ م)؛ اعراب در تبعید: اجتماعات یمنی در حومهٔ بریتانیا (۱۹۹۲ م)؛ تجدید نظر در روابط بین‌الملل (۱۹۹۴ م). برخی از کتاب‌های وی به زبان‌های فارسی و عربی ترجمه شده است.

جودیت نگاتا^۳

استاد رشتهٔ انسان‌شناسی در دانشگاه یورک تورنتو در کانادا می‌باشد. طی بیست سال گذشته مطالعهٔ وی دربارهٔ مسئلهٔ هویت نژادی و جنبش‌های دینی بوده است. اخیراً وی بر مسئلهٔ ادیان جهانی در مناطق

1. Ethnos.

2. Maxine Molyneux.

3. Judith Nagata.

مختلف، شامل: اسلام در سطح بین‌الملل، بودیسم و مسیحیت، به خصوص در آسیای جنوب شرقی و کانادا تمرکز داشته است. او طی مطالعاتش در زمینه مهاجرت و دیگر اجتماعات جهانی (فراشهری) کوشیده است تا میان آنها در یک چهارچوب جهانی پیوند برقرار کند. اثر تألیفی وی در باب قومیت در مالزی در دو جلد عبارت است از: مالزی: چشم‌اندازهایی از یک جامعه چندنژادی (۱۹۸۰م) و پلورالیسم در مالزی: افسانه یا واقعیت؟ (۱۹۷۶م). کتاب وی در زمینه مذهب شکوفایی اسلام در مالزی (۱۹۸۴م) نام دارد. اثر دیگر وی، با همکاری بروس ماتیو مذهب، ارزش‌ها و توسعه در آسیای جنوب شرقی (۱۹۸۶م) است. وی همچنین مقالات علمی دیگری نیز به چاپ رسانده است.

مارتین استوکس^۱

در رشته موسیقی از دانشگاه آکسفورد در سال ۱۹۸۴م مدرک لیسانس گرفت و در سال ۱۹۸۵م در همین دانشگاه در رشته انسان‌شناسی اجتماعی موفق به اخذ درجه کارشناسی ارشد شد. در سال ۱۹۸۹م پس از انجام مطالعاتی درباره استانبول و منطقه دریای سیاه در ترکیه در رشته انسان‌شناسی اجتماعی به درجه دکتری دست یافت. وی از سال ۱۹۸۰م به بعد بارها به ترکیه سفر کرده و چندین اثر تحقیقی نیز در این زمینه انجام داده است. هم‌اکنون وی مدرس رشته‌های انسان‌شناسی و موسیقی‌شناسی اقوام در دانشگاه کوئینز است. کتاب وی گفتگوی آرابسک: موسیقی و موسیقی‌دانان در ترکیه مدرن (۱۹۹۲م) نام دارد. چند مقاله نیز در زمینه موسیقی و فرهنگ عمومی در ترکیه نگاشته است. تحقیقات

1. Martin Stokes.

فعلی وی بر موضوعات فراملّیت‌گرایی، سرزمین، هویت و اصول فرهنگی در خاورمیانه تمرکز یافته است.

گوستاو تایس^۱

رئیس گروه انسان‌شناسی در دانشگاه یورک^۲ (تورنتو) است. وی تحقیقاتی در مورد بازار تهران انجام داده که موضوع آن، تعامل مذهب و تجارت است. همچنین مطالعاتی در زمینه سازمانها و خطابه‌های مذهبی مخالف شاه نیز انجام داده است. علاقه وی به مطالعات میان‌فرهنگی در اسلام، باعث شد تا در مورد جامعه شیعیان در ترینیداد تحقیقاتی انجام دهد. تایس در دائرةالمعارف جهان اسلام مدرن - که به زودی چاپ خواهد شد - دارای مقالاتی است.

هلن واتسون^۳

عضو دانشکده سنت جان^۴ و مربی رشته انسان‌شناسی در دانشگاه کمبریج. وی در دانشگاه کوئینز و کمبریج در رشته انسان‌شناسی اجتماعی تحصیل کرده است. حوزه مطالعاتی وی عبارت است از: جنسیت، منازعه و تغییر. او در آفریقای شمالی (در مصر) درباره موضوعات توسعه شهری، مهاجرت و روابط جنسی تحقیقاتی داشته و در زمینه‌های زنان و اسلام، بنیادگرایی، مزاحمت جنسی در اروپا و خشونت سازمان‌یافته، آثاری را به چاپ رسانده است. زنان در شهر مردگان (۱۹۹۲ م) عنوان کتاب وی در مورد قاهره است. واتسون همچنین به موضوعات اصول نمایندگی

1. Gustav Thaiss.

2. York.

3. Helen Watson.

4. St Johns.

و فرهنگ نیز علاقه‌مند است. او هم اکنون در موضوعاتی چون فرقه‌گرایی و قومیت‌گرایی در ایرلند و معانی تبعید در میان ایرلندی‌های مقیم لندن مشغول تحقیق است.

آنیتا ام. ویس^۱

استادیار رشته مطالعات بین‌الملل در دانشگاه اُregon^۲ است. وی مدرک خود را در رشته جامعه‌شناسی از دانشگاه برکلی در کالیفرنیا اخذ کرده است. ویس مطالبی به طور مبسوط درباره توسعه اجتماعی، اقتصادی و مسائل زنان در پاکستان به رشته تحریر درآورده است. کتابهای وی عبارت‌اند از: دیوارها در دیوارها: تاریخ زندگی زنان کارگر در شهر قدیمی لاهور (۱۹۹۲م) و فرهنگ، طبقه و توسعه در پاکستان: ظهور یک طبقه بورژوازی صنعتی در پنجاب (۱۹۹۱م). وی عضو هیئت اجرایی سازمان تحقیقاتی پاکستانی، آمریکایی و مؤسسه دموکراتیک علمی امور نمایندگی بین‌المللی که انتخابات اکتبر ۱۹۹۳م پاکستان را اجرا کرد، بوده است. او هم اکنون سرگرم بررسی و تحلیل پیامدهای اجتماعی افزایش میزان زنان باسواد در پاکستان، مصر، اردن و مالزی است.

نینا وربنر^۳

وی مدرس رشته انسان‌شناسی اجتماعی در دانشگاه کیل^۴ و مسئول تحقیقات در مرکز بین‌المللی تحقیقات فرهنگی معاصر در دانشگاه‌های منچستر و کیل است. برخی از آثار وی عبارت است از فرآیند مهاجرت:

1. Anita Weiss.

2. Oregon.

3. Pinna Werbner.

4. Keele.

سرمایه، هدایا و نذورات در میان پاکستانی‌های مقیم بریتانیا (۱۹۹۰ م)، سیاهان و رهبری نژادی در بریتانیا: ابعاد فرهنگی عمل سیاسی (۱۹۹۱ م، با همکاری محمد انور)؛ و اقتصاد و فرهنگ در پاکستان: مهاجران و شهرها در یک جامعه اسلامی (۱۹۹۱ م، با همکاری هاستینگز دونان). وی هم اکنون مشغول تکمیل دو کتاب است: یکی در زمینه اسلام و سیاست در بریتانیا، و دیگری دربارهٔ فرقهٔ فراملّیتی صوفیه. وربنر مدیر بخش عظیمی از پروژه‌های تحقیقاتی است که در زمینهٔ فرهنگ عمومی آسیای جنوبی (جنسیت، نسل و هویت) تحقیق می‌کند و از سوی شورای تحقیقات اجتماعی و اقتصادی بریتانیا حمایت و پشتیبانی می‌شود.

فهرست نام‌ها

آبادورای .. ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۷، ۴۵، ۴۵۳، ۴۷۰	احمد، اکبر.. ۲۳، ۴۰، ۵۹، ۱۰۲، ۱۴۵، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۶۰
آتاتورک ۷۲، ۷۳، ۲۳۷	۲۶۱، ۲۶۹، ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۰۹
آتالی ۸۸	۳۱۸، ۳۲۲، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۱
آربری ۳۰۱، ۴۱۲	۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۷
آگوستین ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷	۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۰۶
آل احمد ۲۴۹	۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱
آناواتان ۷۱	۴۱۲، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲
آنتون ۳۱، ۳۵، ۳۶، ۵۸، ۴۷۷	۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹
آندرسن ۱۴۸	۴۳۵، ۴۴۲، ۴۵۴، ۴۶۱، ۴۶۳
آهی ۱۲۱	۴۶۴، ۴۶۸، ۴۷۷
ابن بطوطه ۳۳	احمد، قاسم..... ۱۶۹
ابن تیمیه ۲۵۹	ارسطو ۳۳۲، ۳۹۴، ۴۳۶
ابن خلدون ۳۳	ارسوی، بولنت ۸۱، ۸۲، ۹۵
ابن منقذ ۲۴۸	ازیک ۷۵، ۸۷
ابوبکر ۱۰۲	اسپینوزا..... ۲۰
ابوزید ۲۶۳، ۲۶۴	استات ۴۶

استار ۱۷۸، ۱۸۲	برتون ۱۱۱، ۱۱۲
استوکس، مارتین... ۵۵، ۵۷، ۶۳،	برکنریج ۳۰
۸۳، ۸۴، ۸۸، ۴۸۱	برگن ۸۲
اسد ۴۰	برگیر ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۴۷
اسکاتز ۸۹	برلند ۶۴
اسکاچت ۱۶۰	برونر ۴۳۸
اشرف، علی ۵۹	بریتا هاریان ۱۸۹
اشعری ۱۷۱، ۱۷۲	البشری ۲۵۸
اقبال ۵۹، ۱۵۱، ۳۹۱	بقادر، ابوبکر ۳۸، ۵۲، ۲۴۵، ۲۵۰، ۴۷۸
اگریل ۷۴، ۷۵، ۸۷	بک ۳۲۵
الدر، جی.دی ۱۳۲، ۱۳۳	بلج ۷۵
امین، حسین ۲۶۲، ۲۶۳	بن باز ۲۵۸
امین، سمیر ۲۴۱	بن علی.. ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶
امین ودود محسن ۱۸۷	بورقیه، حبیب ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷
اندرسون ۴۳۷	بوش، جورج ۴۳۲
انور ابراهیم ۱۶۵، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۹۵	بوکمن ۴۲۱
اوزال ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۸۷	بیکن ۵۳، ۵۵
اوزتونا ۷۳، ۷۴	بیمن ۴۴۶، ۴۴۹
ایکلن ۳۲	بیندر ۴۶۳
ایگناتیف، مایکل ۴۷۲	پارکین ۲۸
باگیندا ۱۹۰	پالمر ۹۸
بایراک ۹۶	
بتلهیم ۱۱۶، ۱۳۱، ۱۴۰	

پرایس ۱۰۷	جنسبی، ارهن (برهان). .. ۶۸، ۶۹
پویزن ۱۲۲	۸۳، ۸۴، ۹۴
پیامبر (ص) ۵۵، ۱۰۲، ۲۲۲	جُها ۹۷، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۹
۲۲۳، ۳۳۲، ۳۵۵، ۴۴۳، ۴۴۴	۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰
۴۴۵، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۶۰، ۴۶۱	۱۴۲، ۱۴۵
۴۶۶، ۴۶۷	چاندرا ۱۸۹
پیسکاتوری ۳۲، ۴۰، ۳۳۲	چلیک ۶۴
۴۳۳، ۴۷۰	چیت ۲۹
پینالت ۱۰۶، ۱۰۸	حسن البنا ۱۵۱، ۲۵۳
تاتلیس، ابراهیم ۷۴، ۸۰	حسن (ع) ۱۰۳، ۱۱۳
تامسون ۴۴۶، ۴۶۷	حسین ۱۰۵، ۱۰۶
تانسر، محمود ۸۰	حسین، شکیل ۱۰۵
تانکو، عبدالرحمن ۱۵۶	حسین، طه ۲۵۱، ۲۵۲
تایس، گوستاو ۵۵، ۵۷، ۹۷، ۴۸۲	حسین، عادل ۲۵۸
تریپه ۲۵۰	حسین (ع) ۵۵، ۱۰۳، ۱۰۴
ترنر ۴۸	۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۲۵
تورن ۴۵۱	۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۴
تولمین ۴۱۶	حنفی ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۶۴
تیفور، فردی ۷۴، ۸۰	حوادی ۲۶۱
تیلور ۴۳۵	حوران‌ی ۲۹۸، ۳۱۸، ۳۱۹
تیمور ۱۰۵	خامنه‌ای (آیه‌الله) ۲۲۲
جاسمین ۹۴، ۹۵	خلیف، عبدالرحمن ۲۳۰
جالوت ۴۷۵	خمینی، (آیه الله / امام) ... ۲۰۸
جناح ۱۵۱	۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲

ریان ۱۳۶، ۱۳۵	۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷
ریمون ۴۷۴، ۴۳۸	۲۴۱
زییده ۴۶	دالان، بدرالدین ۷۳، ۷۲، ۷۱
زوالا ۴۸	داود ۴۷۵
زینا ۱۸۴	دایانا (پرنس) ۴۲
سادات ۲۳۰، ۲۱۷	دلانی ۹۰، ۵۳
ساران ۷۹	دوبن ۷۸
ساسان، برهان ۸۰	دود ۱۰۹
ساین، سوات ۶۸	دورکهایم ۲۰، ۱۹
سردار، ضیاءالدین ... ۳۸۸، ۳۸۷	دوکریتیو ۶۶، ۶۵
۳۸۹، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۶	دونان، هاستینگز .. ۴۷۸، ۳۲، ۲۳
۳۹۷، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳	دیاب ۲۵۴
۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳	رابرتسون ۲۸، ۲۶
۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸	رابینسون ۳۸۴
۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۵	رابینو ۸۶
۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹	رسول الله (ص) ← پیامبر (ص)
سزگین، احمد ۶۸	رشدی، سلمان ۴۱، ۳۹، ۲۴
سعید، ادوارد ۴۵، ۳۴، ۳۳	۵۱، ۶۰، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۲۶
۶۱، ۱۰۶	۴۴۰، ۴۶۱
سنت ژوان ۱۹، ۱۸	رشدی یوسف، محمد ۱۷۲
سوزان، نورالدین ۷۳، ۷۲	رضا شاه ۲۳۷
سوکری صالح، محمد ۱۷۱، ۱۷۰	رفسنجانی ۲۲۱
سید قطب ۲۵۴، ۱۵۱، ۱۲۵	رودنی ۱۱۲
۲۵۹، ۲۶۳	روف ۱۵۵، ۵۲

سیموندز، آستین	۱۳۳، ۱۳۲	۲۶۳، ۱۳۷	
سینگ	۱۲۶، ۱۱۱، ۱۱۰	عمر	۱۸۹، ۱۰۲
شرانی	۴۶۴، ۴۶۳	الغنوشی، راشد	۲۳۳، ۲۳۲
شریف	۱۰۶، ۱۰۵	۲۶۱، ۲۴۱	
شفیق، منیر	۲۵۸	فاردون	۴۸
شکنر	۹۷	فاروق، اسماعیل	۵۹
شلکوسکی	۱۰۵، ۱۰۴	فاطمه (س)	۱۰۳
شهرور	۲۶۴	فاکس	۱۴۴، ۱۴۳
شهیب	۲۶۴	فانون، فرانتز	۲۴۲
شیفاور	۴۲۰	فرنی	۳۲۵
صدام حسین	۲۰۹، ۴۰، ۳۹	فروزتی ..	۱۲۵، ۱۱۸، ۱۱۵، ۱۰۶
۴۳۲، ۴۴۰، ۴۶۱، ۴۷۴		فلورز	۲۶۳
صدر، موسی	۲۱۸	فوده، فرج	۲۶۳، ۲۶۲، ۲۴۸
صمد	۴۱	فیدرستون ..	۴۸، ۴۷، ۴۶، ۳۰، ۲۸
طالبی	۲۶۵	فیشر	۴۰، ۳۶، ۳۵
طربچی	۲۶۳	فیلیپ	۳۲۱
ظریف	۴۶۶، ۴۲۱، ۲۶۰	قذافی	۲۱۹، ۲۱۸
عابدی	۴۰، ۳۶، ۳۵	قرضاوی	۲۶۱، ۲۶۰
عبدالعزیز	۲۵۸	کاتو	۳۲۱
عبد، محمد	۱۹۳، ۱۵۱	کاریات	۷۹، ۷۸
عثمان	۱۰۲	کاسترو	۲۱۶
العشماوی	۲۶۴	کاستلز	۴۵۷
علوی	۴۶۲	کاسول ..	۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵
علی (ع)	۱۳۴، ۱۰۳، ۱۰۲	کاهن	۱۹۸

کایناک، سعدالدین ۷۴	گوندرفرانک، آندره ۲۴۱
کدی ۲۵۰، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۸	گونش، عبدالهادی ۸۶
کراولسکی ۲۴۸	گونگور ۸۷
کراولی ۱۱۲، ۱۲۴، ۱۴۴	گیدنز ۴۶، ۲۴
کلس ۷۸	گیربنگ ۴۵۸
کلیفورد ۳۹۲، ۴۳۸	لاج ۳۰
کنان ۱۲۲، ۲۸۴، ۳۳۵، ۴۳۸، ۴۷۴	لاکوا، محمد ۲۳۳
کندیوتی ۲۶۷، ۳۲۴	لرنر ۷۹
کوئیلیگان ۴۳۹	لش ۳۲
کوان ۹۴	لطفی ۲۵۱، ۲۶۴
کول ۱۰۶، ۱۰۸	لوهرمن ۲۷
کونگار ۷۹	لیوتی، مارشال ۸۶
کوهن ۱۴۴	ماتیو، بروس ۴۸۱
کیدر ۷۰، ۷۸	مارتین، گیل ۴۶۳
گابوریو ۱۰۶	مالک ۴۶۱
گاردنر ۳۶، ۲۵۲	مالکی ۳۰
گانگور ۶۸	مانینگ ۱۲۵
گرهلم، توماس . ۳۱، ۳۵، ۵۸، ۵۹	مبارک ۲۱۷، ۲۳۰
گرهلم، لینا ۴۷۹	محمد دوم ۷۲
گل محمد ۱۴۱	محمد (ص) ← پیامبر (ص)
گلنر، ارنست ۱۴۸، ۱۴۹	محمد علی ۱۵۱
۲۴۶، ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۹۳، ۳۹۲	مریسی ۲۷۲، ۳۰۹، ۳۱۹
۴۲۶، ۴۲۸، ۴۵۰، ۴۶۶، ۴۷۹	مریمن ۱۴۴
گوله، نیلوفر ۶۹	مزروعی، علی ۲۷۰

مسلمه.....	۱۸۶	نبی اکرم ← پیامبر(ص)
المصری.....	۲۶۴	نتلفورد.....
معاویه.....	۱۰۳	نصر، حسین.....
معلوف.....	۲۴۸	النعم.....
مکلود.....	۳۲۳، ۳۲۲، ۳۲۱	نگاتا، جودیت.....
مدرس، عدنان.....	۷۷، ۷۰	۴۸۰، ۱۸۴، ۱۸۲، ۱۴۷
مندل.....	۳۸۶، ۳۶	نلسون.....
منظور، پرویز.....	۴۱۲	نوا.....
منگرو.....	۱۴۳، ۱۴۲	نوریس.....
مودود.....	۴۰	نیگام، ام‌ال.....
مودودی، ابوالاعلی..	۲۵۳، ۱۵۱	نیل بیساگ، عبدالله.....
۲۵۴، ۲۵۹، ۳۵۶، ۴۶۳		نیویاور.....
مورن، ادگار.....	۴۷۲	واتسون..
مورن، زکی.....	۸۱	ورینر، نینا.....
موریس.....	۴۷۲	۴۳۱، ۴۵۷، ۴۶۱، ۴۶۸، ۴۷۰
مولانا.....	۵۹	۴۸۳، ۴۸۴
مولینو، مکسین.....	۴۸۰	ورتوس.....
میتران.....	۲۳۵	وندرور.....
میجر، جان.....	۴۲	ویس.....
میشل.....	۲۵۳، ۸۵، ۷۸، ۷۷	ویلیامز.....
میتنز.....	۱۰۷	هاروی.....
مؤمن.....	۱۰۵	هاسیتس.....
ناصر.....	۲۳۷، ۲۱۷، ۲۱۲	هالیدی، فرد.....
نانلی.....	۱۴۳، ۱۴۰، ۱۳۱، ۱۱۶	هالیک.....

هانا ۲۵۲	هندلر ۱۴۰
هانپگان ۴۵۷	هیکل ۴۳۵
هانرز ۵۷، ۴۶، ۳۷، ۳۶، ۲۷	یاسین ۲۶۴
هجرتشوج ۱۰۸، ۱۰۶	یانگ ۱۱۰
هریسن ۱۴۴	یزید ۱۳۴، ۱۰۴، ۱۰۳
هگل ۲۰	یوری ۳۲
هگلند ۴۶۹	یوسف، حمید ۱۸۰، ۱۵۶، ۱۵۵

فهرست جای‌ها

آسیا..... ۴۷۸، ۶۵	۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۳
آسیای جنوب شرقی. ۴۸۱، ۲۰۶	۳۸۶، ۳۹۱، ۳۹۳، ۴۴۰، ۴۴۶
آسیای میانه..... ۱۹۵	۴۴۹
آفریقا.... ۵۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۸،	آمریکای شمالی..... ۱۳، ۴۷۸
۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۸، ۱۳۹	آمریکای لاتین..... ۲۱۶
آفریقای شمالی..... ۴۸۲	آمستردام..... ۴۸۰
آکادمی اسلامی..... ۳۹۱	آناتولی..... ۷۴
آگرا..... ۱۰۷	آنکارا..... ۶۴
آلمان. ۳۵، ۵۸، ۸۱، ۳۳۵، ۳۳۹،	آیودیا..... ۴۳، ۴۴
۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴،	اتحاد جماهیر شوروی.... ۲۰۴
۳۴۶، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۶۳،	۲۱۶، ۲۴۰
۳۶۵، ۳۸۵، ۳۸۶	اردن.... ۲۰۸، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۴۰
آمریکا... ۵۸، ۱۱۴، ۲۳۵، ۲۷۰،	۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷
۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۲،	۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۸
۳۵۸، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱،	۳۵۹، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸

اندونزی ۱۷۲، ۱۵۲	۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۹، ۳۸۳
انگلستان / انگلیس. ۱۳، ۲۴، ۲۷،	۳۸۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۸۳
۳۵، ۴۰، ۴۲، ۵۴، ۵۷، ۵۸،	اروپا. ۱۸، ۱۹، ۲۵، ۴۹، ۵۲، ۶۵،
۱۰۷، ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۵۵، ۳۳۵،	۳۶۳، ۴۷۸، ۴۸۲
۳۳۹، ۳۴۰، ۳۵۹، ۳۶۳، ۳۶۵،	اروپای غربی ۲۴۳، ۲۷۰
۳۹۱، ۴۴۰، ۴۶۸، ۴۷۵، ۴۷۶،	اریتره ۲۱۸
۴۸۴	اریما ۱۱۲
ایالات متحده ← آمریکا	ازبکستان ۱۷۲، ۱۹۵
ایالت اوده ۱۰۷، ۱۰۸	ازمیر ۸۶
ایدینبرگ ۱۱۲	اسپانیا ۲۰۵
ایران. ۱۳، ۳۶، ۵۱، ۵۶، ۶۰، ۷۹،	استانبول. ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۸،
۱۰۵، ۱۱۸، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۵۲،	۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۸۲،
۱۵۳، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۸،	۸۳، ۸۶، ۹۲، ۴۸۱
۲۱۲، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹،	اسرائیل ... ۴۲، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۴۲
۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶،	اسکندریه ۴۸۰
۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰،	اسکودارر ۹۴
۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۵، ۲۹۶،	افغانستان ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۲۶
۲۹۷، ۳۱۴، ۳۱۹، ۳۲۳، ۴۶۹،	الجزایر. ۱۵۱، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۳،
۴۸۳	۲۱۷، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۳،
بالکان ۲۱۳	۲۵۷، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۱۳، ۳۱۹
بردفورد ۲۴	الجزیره ۴۳۳
برمینگهام ۳۹۱	الکُره ۳۳۴
بروکلین ۹۷	امام باره ۱۱۷، ۱۱۸
بریتانیا ← انگلستان	انتشارات روتلج ۴۷۷

ترکیه ۱۳، ۱۹، ۳۵، ۵۵، ۶۳، ۶۴،	۷۱ سفر
۶۵، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳،	۴۷۸ بلغاست
۷۴، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۵،	۳۹۱ بلوچستان (پاکستان)
۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۶، ۹۷،	۲۷۱، ۱۷۳، ۱۵۲، ۱۰۶ بنگلادش
۱۵۲، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۳۷،	۳۸، ۳۹، ۴۲، ۴۴، ۱۹۴، بوسنی
۲۳۸، ۲۵۰، ۲۵۱، ۳۳۵، ۳۸۵،	۱۹۵، ۲۱۳، ۴۷۵
۳۸۶، ۴۸۱	پاکستان.. ۱۳، ۴۰، ۵۲، ۵۳، ۵۴،
ترینیداد.. ۱۳، ۵۵، ۵۶، ۹۷، ۹۸،	۵۶، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۷۳، ۲۰۰،
۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۸،	۲۱۲، ۲۱۸، ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۸۰،
۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴،	۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۸، ۳۱۱، ۳۳۵،
۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶،	۳۵۶، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۴، ۴۳۳،
۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲،	۴۴۳، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۷۷،
۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸،	۴۸۳
۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵،	۱۰۹ پالمیرا
۴۸۲	۲۸۴ پیاک
تگزاس..... ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۲	۷۷ پرا
توباگو..... ۱۴۰	۴۷۹ پراگ
توپکاپی..... ۷۷	۱۴۰، ۱۱۲ پرتواواسپاین
تورنتو..... ۴۸۰، ۴۸۲	۷۱ پل گالاتا
توناپونا..... ۱۱۲	۱۷۵ پنانگ
تونس ۱۳، ۵۱، ۲۰۳، ۲۱۲، ۲۱۷،	۱۹۵ تاجیکستان
۲۱۸، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰،	۱۹۶ تاشکند
۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶،	۱۱۲ تاکاریگو
۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۳،	۱۷۲ تایلند

دانشکده سلوین..... ۴۷۷	۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۴
دانشکده سن آتونو..... ۳۷۸	تهران..... ۴۸۲
دانشکده سنت جان..... ۴۸۲	جلده..... ۴۷۸
دانشگاه آکسفورد..... ۴۸۱، ۴۸۰	جزایر قناری..... ۲۱۸
دانشگاه استکهلم..... ۴۷۹	جزیره کارائیب ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸،
دانشگاه برکلی..... ۴۸۳	۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۳۴، ۱۳۹
دانشگاه پرینستون..... ۴۷۸	جنوب آسیا..... ۱۹۲
دانشگاه پیشاور پاکستان... ۳۳۴	جنوب آفریقا..... ۱۲۶
دانشگاه دولتی نیویورک.... ۴۷۸	چاگواناس..... ۱۱۲
دانشگاه شاه عبدالعزیز..... ۴۷۸	چانیا..... ۲۰۵
دانشگاه قائد اعظم اسلام آباد ۳۹۱	چین..... ۱۷۲
دانشگاه کمبریج..... ۴۷۷، ۳۹۱،	حیفا..... ۳۴۴
۴۸۲، ۴۷۹	خاورمیانه..... ۱۳، ۴۶، ۵۸، ۶۴،
دانشگاه کوئینز. ۴۷۸، ۴۸۱، ۴۸۲	۷۲، ۹۰، ۱۱۸، ۱۵۰، ۱۹۳،
دانشگاه مرکزی اروپایی.... ۴۷۹	۱۹۴، ۳۹۲
دانشگاه واشنگتن..... ۳۹۱	خلیج فارس... ۳۹، ۴۰، ۵۱، ۵۷،
دانشگاه ویسکانسین..... ۴۷۸	۶۰، ۱۹۴، ۳۸۰، ۴۳۱، ۴۳۲،
دانشگاه یورک..... ۴۸۲، ۴۸۰	۴۳۴، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱،
دره اردن..... ۳۵۷	۴۴۳، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹،
دریای سیاه..... ۴۸۱	۴۵۱، ۴۵۳، ۴۶۱، ۴۶۷، ۴۶۹،
دریای مدیترانه..... ۲۲۷	۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴،
دمشق..... ۱۰۳، ۲۶۳	۴۷۵، ۴۷۸
دیناستی..... ۴۶	خیابان کلارنس..... ۱۲۱
رامی..... ۷۸	دالاس..... ۴۶

۲۰۵، ۱۵۰ شمال آفریقا	۳۳۵ روسیه
۱۸ شمال مدیترانه	۳۳۵ رومانی
۲۱۳ صربستان	۲۰۵ ریتمنو
..... عراق ۷۹، ۱۰۳، ۱۱۸، ۱۵۲،	۱۷۳ ژاپن
۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۱،	۱۱۲، ۱۱۰، ۱۰۹ سان‌فرناندو
۲۲۵، ۲۲۶، ۲۴۳، ۳۴۴، ۳۹۵،	۱۱۲ سدروس
۴۳۳، ۴۳۵، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۲،	۷۷ سعادتلی کتلوبی
۴۴۳، ۴۵۱	۱۸۰ سلانگور
..... عربستان سعودی ۳۸، ۴۰، ۱۱۸،	۳۷۸ سن‌آنتونیو
۱۳۸، ۱۵۲، ۱۶۱، ۲۰۵، ۲۱۲،	۱۲۷، ۱۱۲ سنت جیمز
۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۶، ۲۵۷، ۲۵۸،	۱۴۰ سنت‌لویس
۳۳۴، ۳۳۵، ۳۹۸، ۴۳۹، ۴۵۵،	۳۹۴ سند
۴۶۱، ۴۷۸	۳۰۲ سندرز
..... عمرانیه ۷۸	۲۰۵ سنگلیوا
..... فرانسه ۵۴، ۸۶، ۲۱۶، ۲۲۹،	۴۷۹ سوئد
..... فلسطین ۳۸، ۴۲، ۲۱۷، ۳۴۴،	۵۲ سوآت
۴۴۰، ۴۴۸، ۴۵۵، ۴۷۵ سودان ۵۲، ۱۵۱، ۱۵۳، ۲۱۲
..... فولانی ۱۰۷ سوریه ۷۹، ۱۰۳، ۱۰۳، ۲۱۲، ۲۱۸،
..... فیلیپین ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۷۲	۳۳۵
..... قاهره ۲۴، ۳۷، ۴۶، ۴۸۲	۱۹۴ سومالی
..... قزاقستان ۱۹۵	۳۹۱ سیبی
..... قفقاز ۲۱۳، ۲۴۳	۱۰۸ شاه‌آباد
..... کارتال ۷۸	شبه‌جزیره مالایا ← مالایا
..... کارس ۸۶	شبه‌قاره هند ← هند

کاسپیکوا..... ۲۰۵	۷۹، ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۹۰، ۹۱
کاکاموتسفاپاسا..... ۷۸	گوانا..... ۱۰۷
کالج اقبال لاهوری..... ۴۷۷	گویان..... ۱۴۲، ۱۴۳
کالیفرنیا..... ۴۸۳	لاهور..... ۳۷، ۵۳، ۱۷۵
کانادا..... ۴۸۱، ۴۸۰	لبنان... ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۶، ۲۴۳، ۳۳۵
کایرون..... ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۳۱	لکنهو..... ۱۰۸
کراچی..... ۴۳۳، ۲۴	لندن. ۲۴، ۸۱، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸
کربلا..... ۵۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۲۲	۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۷۷
کرت..... ۲۰۵	۳۸۵، ۳۹۱، ۴۸۰، ۴۸۳
کشمیر..... ۴۷۵، ۴۲، ۲۸۸	لیبی ۱۳۸، ۲۱۲، ۲۳۵، ۲۳۶
کعبه..... ۴۳۹	مالاکا..... ۱۷۵
کفرالماء..... ۳۳۳، ۳۵۱، ۳۸۲	مالایا... ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۲
کلانتان. ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷	۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷
۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۸۰	۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹
۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۹	۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۷
کمبریج..... ۳۹۱	۱۹۸، ۱۹۹
کوآلالامپور..... ۱۷۳	مالتا..... ۲۰۵
کوا..... ۱۱۲، ۱۰۹	مالزی.. ۱۳، ۳۷، ۵۱، ۵۲، ۱۴۷
کوفه..... ۱۰۳	۱۵۳، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲
کولی تاون..... ۱۱۲	۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰
کویت..... ۲۰۸، ۲۲۸	۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶
کیگان پاول..... ۴۷۷	۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲
گالوستون..... ۳۷۸	۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷
گسکندو. ۶۶، ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۷۸	

منچستر..... ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴	۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴
۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۸	۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹
۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۷، ۴۸۳	۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۴، ۴۸۱، ۴۸۳
موناسیتر..... ۲۲۹	ماندینگو..... ۱۰۷
مؤسسه اسلامی مطالعات عالی ۳۹۱	متدسیت..... ۴۶۵
مؤسسه انسان شناسی سلطنتی. ۴۷۹	مدرسه اقتصادی لندن..... ۴۸۰
مؤسسه دموکراتیک علمی امور	مدرسه دولتی دخترانه انجمن
نمایندگی بین المللی..... ۴۸۳	خدام الدین..... ۲۸۰
ناپاریما..... ۱۰۹	مدیترانه..... ۷۷، ۲۰۵، ۲۰۶
نوار غزه..... ۴۰	مدینه..... ۱۵۳
نیکاراگوئه..... ۲۱۶	مدینه الحسین..... ۳۴۸
نیویورک..... ۲۴، ۹۷	مراکش..... ۲۱۲، ۲۳۵
واشنگتن..... ۴۸۰	مصر... ۱۳، ۵۴، ۷۴، ۱۳۸، ۱۵۱
ویتوریوسا..... ۲۰۵	۱۵۲، ۱۵۸، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۳
هراکلیون..... ۲۰۵	۲۱۷، ۲۱۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۷
هند. ۲۷، ۳۷، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۵۶	۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۸
۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۴	۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹
۲۰۶، ۲۵۴، ۲۸۴، ۴۶۳	۲۶۰، ۲۶۴، ۲۷۱، ۲۹۶، ۲۹۷
هوستون. ۳۷۰، ۳۷۳، ۳۷۸، ۳۸۱	۳۱۴، ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۳۵، ۳۳۹
یمن شمالی..... ۴۷۹	۳۴۰، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۶۳، ۳۶۵
یوگسلاوی..... ۲۱۸، ۳۳۵	۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۳
یونان ... ۲۱۳، ۳۲۲، ۳۳۵، ۳۹۴	مگه..... ۱۶۶، ۲۲۵، ۴۳۹، ۴۷۸